إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ
(القرآن)
ألنظر الحاوي
في حل
تفسير البيضاوي
مکمل اعراب
آسان ترجمہ
تشریح
اغراض مفسر
فوائد نکات لطیفہ
افادات
جامع المعقول والمنقول مجتہد فی التدریس ولی کامل
استاذ العلماء حضرت مولانا محمد منظور الحق صاحب نور اللہ مرقدہ
سابق مہتمم و استاذ الحدیث جامعہ دار العلوم عیدگاہ کبیر والا
ضبط و ترتیب
ابو الاحتشام مولانا سراج الحق صاحب
استاذ الحدیث جامعہ دار العلوم عیدگاہ کبیر والا
مکتبہ دار العلوم
0300-6882535
0300-7307166

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

أَلنَّظَرُ الْحَاوِيْ

فِي حَلِّ

تَفْسِيْرِ الْبَيْضَاوِيْ

مکمل اعراب | آسان ترجمہ | تشریح | اغراض مفسر | فوائد نکات لطیفہ

افادات

جامع المعقول والمنقول مجتہد فی التدریس ولی کامل

استاذ العلماء حضرت مولانا محمد منظور الحق صاحب نور اللہ مرقدہ

سابق مہتمم و استاذ الحدیث جامعہ دار العلوم عیدگاہ کبیر والا

ضبط و ترتیب

ابو الاحتشام مولانا سراج الحق صاحب

استاذ الحدیث جامعہ دار العلوم عیدگاہ کبیر والا

ناشر مکتبہ دار العلوم

نزد دار العلوم عیدگاہ کبیر والا ضلع خانیوال

0300-6882535

0300-7307166

نام کتاب	النظر الحاوي في حل تفسير البيضاوي (۱)
افادات	ولی کامل جامع المعقول والمنقول استاذ العلماء حضرت مولانا محمد منظور الحق رحمہ اللہ تعالیٰ سابق مہتمم واستاذ الحدیث دارالعلوم کبیروالا
ضبط وترتیب	ابوالاحتشام سراج الحق عفی عنہ استاذ الحدیث دارالعلوم عیدگاہ کبیروالا (خانیوال)
تاریخ اشاعت	محرم الحرام ۱۴۳۱ھ بمطابق جنوری ۲۰۱۰ء
تعداد	۱۱۰۰
قیمت	

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

برائے رابطہ

سراج الحق عفی عنہ استاذ الحدیث دارالعلوم عیدگاہ کبیروالا ضلع خانیوال موبائل 03006882535

مکتبہ دارالعلوم عیدگاہ کبیروالا ضلع خانیوال

مولوی محمد مرسلین استاذ الحدیث جامعۃ الحسنین ملتان موبائل 03007307166

﴿ ملنے کے پتے ﴾

☆ مکتبہ دارالعلوم کبیروالا ☆ مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار لاہور ☆ مکتبہ اشاعت الخیر ملتان

☆ مکتبہ مجیدیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان ☆ فاروقی کتب خانہ ملتان ☆ دارالعلوم جنرل سٹور کبیروالا

☆ مکتبہ رحمانیہ غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور ☆ عتیق اکیڈمی بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

☆ مکتبہ اصلاح وتبلیغ مارکیٹ ٹاور حیدرآباد ☆ کتب خانہ رشیدیہ راولپنڈی ☆ مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ

نیز ان شاء اللہ ملتان، اسلام آباد اور کراچی کے بڑے کتب خانوں پر بھی دستیاب ہے

فہرست مضامین

انتساب

والدہ مرحومہ مغفورہ کے نام

جن کا دامن شفقت اور جن کی دعائیں ہماری تمام تر کج

ادائیوں اور نافرمانیوں کے باوجود ہمہ وقت ہمارے ساتھ رہیں اور

جنہوں نے والد صاحب کے انتقال کے بعد والد بن کر ہمیں پالا

النظر الحاوی اہل علم کی نظر میں

ولی کامل، پیکر تواضع، استاذ العلماء، امام الصرف والنحو حضرت مولانا محمد امین صاحب زید مجدہم

استاذ الحدیث جامعہ خالد بن ولید وہاڑی

بسم الله الرحمن الرحيم نحمده و نصلي على رسوله الكريم

حامدا و مصليا و مسلما. اما بعد! عرض یہ ہے کہ میرے قابل احترام مولانا صاحبزادہ سراج الحق زاد اللہ فیوضاتہم و برکاتہم مدرس جامعہ دار العلوم عیدگاہ کبیر والا نے بڑی محنت کے ساتھ ہمارے استاذ مکرم جامع المعقول والمنقول، میدانِ تدریس کے معظم شاہسوار، تفہیم کے بادشاہ، انتہائی فصاحت و بلاغت سے پڑھانے والے، میرے محسن و مربی حضرت مولانا علامہ محمد منظور الحق رحمۃ اللہ علیہ کے علمی فیوضات کو کتابی شکل میں لانے کا عزم کیا ہوا ہے۔ پہلے بھی کئی کتب مثلا رسائل منطق کی تقریریں صاحبزادہ موصوف طبع کرا کے علماء وطلباء کی خدمت میں پیش کر چکے ہیں اور اب قرآن مجید کی اعلیٰ وادق تفسیر بیضاوی شریف کی تقریر شرح کے طور پر اچھی ترتیب دیکر علماء کرام اور طلباء عظام کیلئے تحفہ پیش خدمت کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ مزید در مزید ایسی تصنیفی خدمات کیلئے صاحبزادہ موصوف صاحب دامت حیاتہ و فیوضہ کو بالخصوص اور دیگر دینی خدمات کیلئے بالعموم قبول فرمائے، آمین۔

حضرت صاحبزادہ موصوف نے اس تقریر بیضاوی شریف کی تصحیح پر خوب اہتمام کیا ہے اور اس میں عبارت بمع اعراب اور ترجمہ بھی لکھا ہے۔ بندہ کے پاس بھی تصحیح کیلئے بھیجی، احقر نے الحمدللہ کئی جگہوں پر مشورے دیئے ہیں جو انہوں نے وسعت ظرفی کے ساتھ بخوشی قبول کیے۔

یہ شرح النَّظَرُ الحَاوِي فِي حَلِّ تَفْسِيرِ البَيْضَاوِي ماشاء اللہ بہت اعلیٰ وارفع شرح ہے، اس میں بہت امتیازات وخوبیاں ہیں، مثلا تقطیع عبارت کا اہتمام، توضیح مطالب کا التزام اور ضروری سوالات

وجوابات کا بیان، تحقیقات وتدقیقاتِ صرفیہ ونحویہ کا بیان، نکات سے مزین، اعلیٰ طرز تفہیم جس کو غبی سے غبی آدمی بھی سمجھ جائے ''عطر آن باشد کہ خود ببوید نہ کہ عطار بگوید'' کا صحیح مصداق ہے۔

حضرت الاستاذ رحمۃ اللہ علیہ کا طرزِ تدریس علماء وطلباء میں بہت محبوب تھا، جو کتاب پڑھاتے اس کا خوب حق ادا کرتے اور پورے مالہ وما علیہا کے ساتھ ہر کتاب پڑھاتے بالخصوص تفسیر بیضاوی شریف خوب مزے لیکر پڑھاتے کہ قرآن مجید کا علم ہے۔ اور محنت کا یہ عالم تھا فرماتے تھے میں نے کبھی کوئی سبق بغیر مطالعہ کے نہیں پڑھایا حتی کہ کریما بھی۔ اور دار العلوم محمدیہ نڑھال میں جوانی کے زمانہ میں ۹، ۱۰ سال صرف سے لیکر مشکوۃ شریف تک تمام اسباق اکیلے حضرت الاستاذ موصوف پڑھاتے تھے۔ صرف اور نحو میں امام اور مجتہد تھے۔ پورا سال مغرب سے عشاء تک اجراء کرواتے اور دوپہر کو صیغے دیتے جو عصر تک صرفی لڑکے اپنی اپنی کاپی پر حل کرتے اور عصر کے بعد حضرت الاستاذ ہر کاپی چیک کرتے۔ انتہائی ذہین اور باوقار تھے، طلبہ سے شفقت کرنے والے تھے۔ عام طور پر نڑھال میں ظہر سے عصر تک اور تہجد کے وقت مطالعہ کرتے۔

تفسیر بیضاوی کے حل میں تفسیر شیخ زادہ کو پسند فرماتے۔ آج سے ۵۵ سال قبل جب احقر درجہ صرف میں تھا حضرت الاستاذ نے نڑھال مدرسہ کے رئیس جناب اللہ بخش خان صاحب مرحوم جو مدرسہ کے صدر تھے ان کے سعودی عرب کے حج کے سفر کے موقع پر ۳۰ جلدوں میں شیخ زادہ منگوایا تھا، اس وقت پاکستان میں نہیں ملتا تھا۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شرح کو نافع اور اپنے دربار میں قبول فرمائے اور ہم سب کی نجات کا ذریعہ بنائے، آمین۔

احوج الی الدعا

ناکارہ احقر محمد امین عفی عنہ

خادم التفسیر والحدیث بجامعہ خالد بن ولید وہاڑی

۳ رذی الحجہ ۱۴۳۰ھ

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

ولی کامل، استاذ العلماء حضرت مولانا ارشاد احمد صاحب زید مجدہم

مہتمم وشیخ الحدیث دار العلوم کبیر والا ضلع خانیوال

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله وصحبه اجمعين ومن تبعهم باحسان من الائمة المجتهدين والمفسرين والمحدثين وغيرهم الى يوم الدين.

امابعد! بندہ کو استاذِ محترم مجتہد فی التدریس حضرت علامہ مولانا محمد منظور الحق نور اللہ مرقدہ کے افادات پر مشتمل سورۂ فاتحہ کی تقریرِ بیضاوی پر کچھ لکھنے کو کہا گیا ہے۔ کہاں میں اور کہاں حضرت الاستاذ اور ان کے علوم وفیوض؟ بہرحال نیک لوگوں کے ساتھ شمولیت کی سعادت حاصل کرنے کیلئے کچھ الفاظ لکھ رہا ہوں۔

بیضاوی شریف کی اہمیت وعظمت کے پیشِ نظر اس بات کی ضرورت تھی کہ اس کی کوئی مفصل اردو شرح مرتب کی جائے۔ عزیز محترم صاحبزادہ حضرت مولانا سراج الحق صاحب استاذ الحدیث دار العلوم کبیر والا کو اللہ تعالیٰ نے توفیق دی، انہوں نے اپنے والد مکرم کی تقریر کو مرتب کر کے شائع کرنے کا ارادہ کیا ہے، اللہ تعالیٰ ان کو اور حضرت الاستاذ کو اپنی شایانِ شان، بہتر سے بہتر بدلہ عطا فرمائیں۔

یہ شرح کیا ہے! فوائد، نکات، تحقیقات وتدقیقاتِ مہمہ، مسائل شاردہ وواردہ، اشارات، رموز واسرار، مطویات، مکنونات ومخفیات کا حسین مرصع وخوبصورت گلدستہ اور سچے موتیوں کی چمکدار مالا ہے۔ علماء وطلباء کیلئے نعمت عظمیٰ ہے۔

اللہ جل شانہ جلد از جلد اس کا بقیہ حصہ بھی طبع کرانے کی توفیق عطا فرمائے اور اس کو حضرت الاستاذ قدس سرہ اور مولانا سراج الحق صاحب وجملہ معاونین کے رفع درجات کا سبب بنائے۔

ويرحم الله عبدا قال آمينا

ارشاد احمد عفی عنہ

خادم دار العلوم کبیر والا

استاذ العلماء، امام الصرف والنحو حضرت مولانا عبدالرحمن جامی صاحب زید مجدہم
شیخ الحدیث جامعہ رحیمیہ ملتان ومہتمم جامعہ حفصہ للبنات جھنگ موڑ مظفر گڑھ

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده و نصلي على رسوله الكريم

اما بعد! وفاق المدارس العربیہ پاکستان کے دفتر میں "پرچوں کی تفتیش" کے سلسلہ میں حاضری ہوئی، صاحبزادہ مکرم مولانا سراج الحق زید مجدہ سے ملاقات ہوئی۔

حضرت نے خوشخبری سنائی کہ حضرت والد گرامی، جامع المعقول والمنقول، مجتہد فی التدریس مولانا محمد منظور الحق نوراللہ مرقدہ کی تقریرِ بیضاوی کی پہلی جلد (سورت فاتحہ) کمپوزنگ ہوکر طباعت کیلئے پریس میں جارہی ہے۔ سن کر دل باغ باغ ہوگیا۔ اللہ رب العزت بہت بہت جزائے خیر عطا فرمائے حضرت اقدس کے علمی جانشین صاحبزادہ صاحب زید مجدہ کو، جنہوں نے حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے فرائد وخرائد کو منصۂ شہود پر لاکر اساتذہ اور طلباء پر احسان عظیم فرمایا ہے۔ حضرت الاستاذ کے تمام تلامذہ اور عقیدت مندوں کی تمنا اور دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ صاحبزادہ صاحب کو مزید ہمت عطا فرمائیں کہ حضرت اقدس کے علمی جواہر پارے وشہ پارے منظر عام پر لاتے رہیں تاکہ علماء وطلباء اس علمی خزانہ سے بھرپور استفادہ کرسکیں۔

دعا ہے خداوند قدوس صاحبزادہ معظم کی کاوشوں کو قبول فرماکر ہمارے استاذ جی رحمہ اللہ تعالیٰ کیلئے صدقہ جاریہ بنائے، آمین ثم آمین۔

کتبہ

عبدالرحمٰن جامی

مدرس دارالعلوم رحیمیہ ملتان

مدیر جامعہ حفصہ مظفر گڑھ

ولی کامل، پیکر تواضع، استاذ العلماء، امام الصرف والنحو حضرت مولانا محمد حسن صاحب زید مجدہم

جامعہ مدنیہ لاہور

بسم الله الرحمن الرحيم نحمده و نصلي على رسوله الكريم

اما بعد! اللہ تعالیٰ نے اپنے دین مبین کی حفاظت کا ذمہ خود لیا ہے جیسے ارشاد ربانی ہے

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحَافِظُوْنَ

عالم اسباب میں اس کی حفاظت کا یوں انتظام فرمایا کہ ہر دور میں وارثینِ انبیاء کرام علیہم السلام کی ایک بابرکت جماعت کو چن لیا جو دینِ مبین کے ہر شعبہ کی خدمت کا فریضہ سرانجام دیتی رہے گی۔

انہی مبارک ہستیوں میں سے ایک عظیم ہستی شیخ المعقول والمنقول حضرت العلام مولانا محمد منظور الحق رحمہ اللہ تعالیٰ کی تھی جن سے اللہ تعالیٰ نے تدریس کے میدان میں بہت بڑی خدمت لی۔ مشکل سے مشکل اسباق کو انتہائی سہل انداز میں سمجھانا یہ آپ کا خاص طرۂ امتیاز تھا۔ الحمد للہ حضرت اقدس رحمہ اللہ تعالیٰ کے حلقۂ درس میں بلاواسطہ فیض یاب ہونے والے روحانی شاگردوں کی ایک بہت بڑی تعداد اطراف عالم میں مہمانانِ رسول اللہ ﷺ کے نورانی قلوب کو سیراب کر رہی ہے، لیکن دل میں ایک بڑا ارمان تھا کہ وہ حضرات جو حضرت کی خدمت میں براہ راست فیض یاب نہیں ہو سکے وہ حضرت کے فیوض و برکات سے کیسے مستفید ہوں؟

اللہ تعالیٰ نے بڑی مہربانی فرمائی کہ وہ ارمان اور آرزو حضرت کے خلف الرشید، عظیم فرزند ارجمند کے ذریعہ پوری فرمادی جو حضرت کی درسی تقاریر کو بڑی محنت سے مرتب فرما رہے ہیں، الحمد للہ ان کی نیک کاوشوں سے متعدد کتابوں کی تقاریر شروحات کی شکل میں طالبین کی خدمت میں پہنچ چکی ہیں۔ اب ایک نیا تحفہ، نورانی گلدستہ تقریر بیضاوی کی شکل میں پیش خدمت ہے، اللہ تعالیٰ حضرت کے عظیم بیٹے مولانا سراج الحق دامت فیوضہم کی جملہ نیک مساعی کو اپنی بارگاہ میں قبول فرمادے اور دارین کی مسرتوں سے نوازے، آمین۔

محتاج دعا

محمد حسن عفی عنہ

استاذ العلماء حضرت مولانا محمد اسماعیل صاحب زید مجدہم

استاذ الحدیث دار العلوم کبیر والا

بسم الله الرحمن الرحیم نحمده و نصلی علی رسوله الکریم

اما بعد! رأیت جزء واحدا من الشرح الذی الفه الشیخ ابن الشیخ علامه سراج الحق المسمی بـ"النظر الحاوی فی حل تفسیر البیضاوی" فوجدته لکشف کنوزاته کاملا و بجمیع مخزوناته حافلا. فللّٰه دره بذل فیه وسعی سعیه. وجعله اللّٰه تعالی نافعا للمعلمین والمتعلمین، بجاه سید المرسلین ﷺ.

والسلام

محمد اسماعیل عفی عنه

۲/ذی الحجة ۱۴۳۰ھ

❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀

ولی کامل حضرت مولانا مفتی السید مظہر شاہ صاحب اسعدی دامت برکاتہم العالیہ

خلیفہ مجاز حضرت مولانا السید اسعد مدنی نور اللہ مرقدہ و مدیر جامعہ سیدنا اسعد بن زرارہ بہاولپور

بسم الله الرحمن الرحیمo نحمده و نصلی علی رسوله الکریم

اما بعد! فاعوذ بالله من الشیطن الرجیم o بسم الله الرحمن الرحیم o وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس (پارہ 14 سورہ نحل رکوع 6) ہم نے نازل کیا آپکی طرف ذکر (قرآن) کو تاکہ آپ لوگوں کے سامنے کھول کھول کر بیان کریں۔

کتاب اللہ کے بیان اور تفسیر کا حق امام الانبیاء و خاتم الرسل حضرت محمد رسول اللہ ﷺ ہی کو ہے۔ کتاب اللہ کے تفسیری خزانے کی حفاظت کیلئے اللہ تعالیٰ نے ہر دور میں ایسے مفسرین جو امانت و دیانت کی صفات میں نمایاں تھے پیدا فرمائے، بالخصوص اصحاب رسول ﷺ میں آپ ہی کی دعا سے آپکے چچازاد بھائی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کو قبول فرمایا۔

❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀

اللہ تعالیٰ نے اپنے ایسے ہی نیک بندوں کے ذریعے سے اپنے نبی ﷺ کے بیان کردہ کلمات کو تفسیر بالرائے سے محفوظ فرمایا۔ تفسیر بیضاوی کے مؤلف نے تفسیر بالقرآن وبالحدیث سے استنباط کرتے ہوئے فلسفۂ علوم تفسیر کو بیان کیا ہے اوراس طرح کتاب اللہ کے چھپے ہوئے خزانے کو ظاہر فرمایا۔ انکی اس کتاب سے استفادہ کیلئے عربی زبان کی مضبوط استعداد از حد ضروری تھی کمزور استعداد والے لوگ نفع نہیں اٹھا سکتے تھے۔ اللہ رب العزت نے چودھویں صدی میں کتاب اللہ کی تفسیری خدمات کیلئے اردو زبان میں سب سے پہلے ابناء شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کو قبول فرمایا، بالخصوص شاہ ولی اللہ کے بیٹے شاہ عبد القادر محدث دہلویؒ کو اردو زبان میں ترجمہ کیلئے قبول فرمایا جس سے بالخصوص عجمی لوگوں میں اردو زبان والوں کیلئے قرآن کا سمجھنا آسان ہوگیا۔ تقریبا انکے ایک صدی بعد حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندیؒ کو اس خدمت کیلئے قبول فرمایا۔ انکے بعد دارالعلوم دیوبند کے مقتدر اساتذہ علوم تفسیر کے ماہر پیدا ہوئے۔

لیکن ان بعد والوں میں سب سے زیادہ تفسیر بیضاوی کی تدریس میں نمایاں شہرت اور مقبولیت حاصل کرنے والے بانی دارالعلوم کبیر والا صدر دارالعلوم حضرت مولانا عبدالخالق ؒ تھے جو دارالعلوم دیوبند میں تقریبا چھ سال ناظم دارالاقامہ بھی رہے۔ انہی کے علوم کے خزانے کو اپنے سینے میں سمونے والے میرے محبوب استاذ سابق استاذ الحدیث دارالعلوم کبیر والا حضرت مولانا منظور الحق صاحب (جو کہ صدر دارالعلوم کے حقیقی بھتیجے اور تدریس میں تفہیم کے بادشاہ وامام وقت تھے) ان کو تفسیر بیضاوی کی تدریس میں اللہ نے وہی مقام عطا فرمایا جو صدر دارالعلوم کو حاصل تھا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے پندرھویں صدی کا ایک ربع گزرنے کے بعد انہی کے بیٹے استاذ الحدیث مولانا سراج الحق صاحب سے اپنے والد کی تفسیر بیضاوی کے زمانۂ تدریس کی وسیع بکھری وپھیلی ہوئی امانت کو اپنی بساط کے مطابق سالہا سال محنت کے بعد پوری امانت ودیانت کے ساتھ تحریری شکل میں محفوظ کرا کے چھپوانے کی توفیق دی ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے ہر طرح کی قبولیت نصیب فرمائے اور اہل حق کے تمام مدرسین وطلباء کیلئے نفع بخش بنائے (آمین)

سید محمد مظہر اسعدی بانی ومدیر جامعہ سیدنا اسعد بن زرارہؓ یونیورسٹی روڈ بہاولپور

حضرت مولانا محمد جعفر صاحب نقشبندی زید مجدہم

استاذ الحدیث معہد الفقیر الاسلامی جھنگ صدر

خلیفۂ مجاز محبوب العلماء والصلحاء حضرت مولانا پیر ذوالفقار صاحب نقشبندی دامت برکاتہم

اللہ رب العزت کا کروڑ ہا شکر ہے کہ محبوب استاذیم، سراج الصادقین، قدوۃ المحققین، مجتہد فی التدریس، جامع المعقول والمنقول حضرت مولانا محمد منظور الحق نور اللہ مرقدہ کی بیضاوی شریف کے افادات حضرت کے صاحبزادہ کی محنت وکوشش سے منصۂ شہود پر آ چکے ہیں۔

عرصہ سے یہ تمنا اور آرزو تھی کہ استاذِ محترم کی جملہ تقاریر وافادات چھپ کر تمام آفاق و بلاد میں علماء وطلباء کی علمی پیاس کو بجھائیں۔ الحمد للہ حضرت کے صاحبزادہ مولانا سراج الحق صاحب مدظلہ استاذ الحدیث دار العلوم کبیر والا نے اس تمنا کو پورا فرما دیا ہے۔

اللہ تعالیٰ ان کی عمر، عمل، علم اور گھر بار میں برکتیں نازل فرمائے اور استاذ محترم کا فیض تا قیامت جاری وساری رہے، آمین ثم آمین۔

محمد جعفر نقشبندی

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

فخر الاماثل حضرت اقدس مولانا ابوالطاہر شمس الحق قمر صاحب دامت برکاتہم العالیہ

مہتمم جامعہ شمسیہ طاہر آباد لکڑ ہٹہ روڈ کبیر والا (خانیوال)

ومولانا قاری افتخار الحق صاحب شاہد

نائب مہتمم جامعہ شمسیہ طاہر آباد لکڑ ہٹہ روڈ کبیر والا (خانیوال)

بسم اللہ الرحمن الرحیم ○ نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

حضرت والد بزرگوار شیخ المعقول والمنقول سابق مہتمم و استاذ الحدیث دار العلوم عیدگاہ کبیر والا مولانا محمد منظور الحق نور اللہ مرقدہ اپنے دور میں تدریس کے شہنشاہ تھے، جس موضوع کو بھی انہوں نے پڑھایا اس کا حق ادا کر دیا، یوں محسوس ہوتا تھا کہ وہ اس موضوع کے امام ہیں۔ صرف، نحو، منطق، تفسیر، کتب فنون اور کتب حدیث خصوصاً مسلم شریف غرضیکہ جو بھی کتاب پڑھائی اس میں

مزید تشریح وتوضیح مشکل تھی اس لئے ان کو اپنے دور میں خاتم المدرسین کہا جانے لگا۔ بڑے بڑے اساتذہ بھی حضرت والد صاحب کی قلمی تقریروں سے استفادہ کرتے تھے۔

برادریم مولانا سراج الحق سلمہ جو حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے علمی وارث ہیں اور دار العلوم کبیر والا میں عرصہ ۲۰ سال سے پڑھا رہے ہیں انہوں نے فرض کفایہ ادا کرتے ہوئے ہم سب بھائیوں کی طرف سے حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی قلمی تقریروں کو طبع کرانے کا قصد کیا ہے، اللہ تعالیٰ ان کو کامیاب فرمائے۔

قبل ازیں شرح تہذیب کی شرح ''سراج التہذیب''، ''سراج المنطق'' (شرح اردو ایسا غوجی) اور ''تحفۃ المنظور'' (شرح اردو مرقات) شائع ہو کر اہل علم حضرات کے ہاں بہت زیادہ پذیرائی حاصل کر چکی ہے اب علم تفسیر کی مشہور کتاب تفسیر بیضاوی شریف کی شرح ''النظر الحاوی'' کے نام سے شائع ہو رہی ہے۔ ان شاء اللہ اس کے بعد مزید حضرت والا کے قلمی شہ پاروں کو عنقریب حسب وسائل زیور طبع سے آراستہ کرایا جائے گا۔

دلی دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان شروحات کو بھی معلّمین اور طلباء کیلئے نافع بنائے اور حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور برادرم سراج الحق صاحب کیلئے انہیں ذخیرۂ آخرت بنائے۔ آمین!

ابو الطاہر شمس الحق قمر

مہتمم جامعہ شمسیہ کبیر والا

افتخار الحق شاہد

حضرت مولانا محمد مرسلین صاحب

استاذ الحدیث جامعۃ الحسنین وخطیب جامع مسجد القریش شیر شاہ روڈ ملتان

الحمد لاھلہ والصلوٰۃ علیٰ اھلھا .... امابعد!

استاذ محترم فضیلۃ الشیخ حضرت اقدس مولانا سراج الحق صاحب دامت برکاتہم کا شمار پاکستان کی عظیم دینی درسگاہ دارالعلوم عیدگاہ کبیر والا کے قابل فخر اور مایہ ناز اساتذہ میں ہوتا ہے...... آپ سادہ پوش وسادہ دل ہیں مگر علم وفضل، تدریس وتفہیم کا یہ عالم ہے کہ مشکل سے مشکل فن اور پیچیدہ سے پیچیدہ مسئلہ آپ کے انداز بیان کے سامنے پانی بن جاتا ہے...... اللہ تعالیٰ نے تفہیم وتبیین کی جو صلاحیت آپ کی پروقار شخصیت میں ودیعت فرمائی ہے وہ کم ہی مدرسین میں پائی جاتی ہے...... علمی اور دینی حلقوں میں آپ کی شہرت بوئے گل کی طرح پھیلی ہوئی ہے...... استاذ محترم نے بندہ حقیر پرتقصیر کو النظر الحاوی فی حل تفسیر البیضاوی کے بارے میں اپنی ناقص رائے کے اظہار کا حکم فرمایا۔ بندہ سمجھتا ہے کہ یہ استاذ محترم کی ذرہ نوازی ہے ورنہ...... کہاں بندہ ناچیز اور کہاں نکہتِ گل...... کہ مجتہد فی التدریس کے افادات پر اپنی رائے کا اظہار کر سکے ...... بندہ نے تو استاذ محترم سے اسباق پڑھے ہیں اور مجتہد فی التدریس وشہنشاہ تفہیم کی تو صرف مدحت وشہرت ہی سنی ہے ان کی رفعت شان اور علوِ مقام کا اندازہ اس بات سے لگایا جاتا ہے استاذ محترم حضرت اقدس مفتی عبدالقادر صاحبؒ واستاذ محترم حضرت اقدس مفتی محمد انور صاحبؒ اور استاذ محترم حضرت اقدس مولانا ارشاد احمد صاحب دامت برکاتہم، استاذ محترم حضرت اقدس مولانا عبدالرحمٰن جامی صاحب دامت برکاتہم جیسے جبال العلم اور عظیم الشان لوگ ان کے مدح سراء ہیں۔

حضرات اساتذہ کی بیان کردہ صفات عظیمہ کا عکس استاذ محترم مولانا سراج الحق صاحب میں بھی نظر آتا ہے اور استاذ محترم الولد سرٌ لابیہ کے مصداق کامل اور علمی جانشین ہیں۔ استاذ محترم نے تحفہ النظر الحاوی فی حل تفسیر البیضاوی مرتب کر کے علماء وطلباء پر احسان عظیم فرمایا ہے۔ اللہ تعالیٰ استاذ محترم کی محنت شاقہ کو قبولیت تامہ عطا فرمائے اور مستقبل کے نیک ارادوں کو پایہ تکمیل تک پہنچائے۔ آمین بجاہ نبی المرسلین۔

دُعاگو

محمد مرسلین

استاذ جامعۃ الحسنین شیر شاہ روڈ ملتان

مختصر تذکرہ

ولی کامل، مجتہد فی التدریس حضرت مولانا محمد منظور الحق نور اللہ مرقدہ

سابق استاذ الحدیث و مہتمم دار العلوم کبیر والا

نام ونسب: ۔محمد منظور الحق بن نور الحق بن احمد دین بن محمد امین بن محمد اسلام بن ممدوح بن اللہ وسایا بن درگاہی۔ درگاہی کے نیچے تمام اجداد اپنے اپنے وقت کے بڑے علماء میں سے تھے۔

آپکی قوم ''وانگھے فقیر'' ہے اسکا مطلب ہے انوکھے بزرگ، کیونکہ آپکے خاندان کے اکثر افراد اولیاء اللہ اور بزرگ ترین ہستیاں تھیں۔

تعلیم: ۔ابتدائی تعلیم اپنے والد صاحب حضرت مولانا نور الحق نور اللہ مرقدہ سے حاصل کی، بعد ازاں اپنے چچا حضرت مولانا عبد الخالق نور اللہ مرقدہ سے کئی کتب پڑھیں، موقوف علیہ اور دورۂ حدیث دار العلوم دیوبند سے کیا۔ آپ کے اساتذہ کرام میں حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ، حضرت مولانا علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ، حضرت مولانا محمد ابراہیم بلیاویؒ، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع، حضرت مولانا سید اصغر حسین رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے علم کے کوہ گراں شامل ہیں۔

تدریس: ۔دار العلوم دیوبند سے فراغت کے بعد کچھ عرصہ مدرسہ ریاض الاسلام مگھیانہ شہر جھنگ اور مدرسہ عربیہ محمدیہ نڑھال میں تدریس کی، اس کے بعد اپنے چچا مولانا عبد الخالق نور اللہ مرقدہ کے دار العلوم کبیر والا کی بنیاد رکھنے کے بعد یہاں مدرس ہوئے اور تا زندگی دار العلوم سے وابستہ رہے۔

آپ مجتہد فی التدریس تھے، چٹکیوں میں بات سمجھاتے، باحوالہ بات کرنے کی عادت تھی، طالب علموں کے سوالات پر انتہائی خوش ہوتے اور باحوالہ مکمل تشفی فرماتے، مشکل سے مشکل بات کو تمہیدی مقدمات کے ذریعے بالکل آسان بنا دیتے، تقطیع عبارت اور اغراضِ مصنف کو بیان کرنا آپکا خصوصی شعار تھا۔ ادب وسلیقہ ان کی گھٹی میں پڑا ہوا تھا، صرف ونحو ان کی لونڈیاں اور منطق

ان کی کنیز تھی، حدیث کا درس دیتے تو علم کا ایک بحر بے کراں موجیں مارتا، ہر بات دل سے نکلتی اور دل پر اثر کرتی تھی۔

بحیثیت مہتمم دار العلوم کبیر والا: ۔دار العلوم کبیر والا کی بنیاد آپ کے چچا حضرت مولانا عبد الخالق رحمۃ اللہ علیہ مدرس دار العلوم دیوبند نے ۱۹۵۲ء میں رکھی۔اپنی علمی وانتظامی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے ادارہ کو ایک مقام عطا کیا، حضرت مرحوم کی شادی نہ تھی، انہوں نے اپنے دونوں بھتیجوں حضرت مولانا محمد منظور الحق اور حضرت مولانا ظہور الحق رحمہما اللہ تعالیٰ کو اپنا بیٹا بنایا اور ادارہ کی نشو ونما میں اپنے ساتھ رکھا۔

حضرت مولانا عبد الخالق رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی زندگی ہی میں مولانا منظور الحق رحمہ اللہ تعالیٰ کو اپنا جانشین بنا دیا، وہ نائب مہتمم اور ناظم کے طور پر ان کی زندگی میں کام کرتے رہے اور تا دم وفات نائب رہے، پھر ان کی وفات کے بعد اہتمام ان کے سپرد ہوا۔اپنے آٹھ سالہ دورِ اہتمام میں ادارہ کی وہ خدمات سرانجام دیں اور تعلیمی میدان میں وہ ترقی دی کہ اس کے اثرات آج تک بحمد اللہ موجود ہیں، ادارہ کو بام عروج تک پہنچایا، اپنی پیشہ وارانہ صلاحیتوں کی بنا پر دار العلوم میں وہ تدریسی نظام جاری فرمایا جس سے بڑے بڑے مدرس ومحدث پیدا ہوئے۔دار العلوم کا یہی وہ اساسی دور تھا جس کی وجہ سے آج تک دنیا میں دار العلوم کا نام روشن ہے۔

حضرت کے اخلاص اور للّٰہیت کی عظیم نظیر اور دار العلوم کیلئے سب کچھ قربان کرنے کے جذبے کی مثال یہ ہے کہ جب دار العلوم کبیر والا میں قائم سکول گورنمنٹ نے اپنی تحویل میں لئے جس سے دار العلوم کا ایک وسیع رقبہ حکومت کی تحویل میں چلا گیا تو حضرت والا جن کو دار العلوم کے مفاد کا جنون تھا انہوں نے راتوں رات مسجد کے ہال والی جگہ اور مدرسۃ البنات کی دو کنال جگہ پر قبضہ کیا، کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ یہ دونوں چیزیں دار العلوم کی شدید ضرورت ہیں۔بعد میں جب چند شر پسند عناصر نے اس قبضہ کو ختم کرانا چاہا تو حضرت والا نے ایثار کی عظیم مثال پیش کی، دار العلوم کی خاطر اس قبضہ کو پکا کرنے کیلئے اہتمام حضرت مولانا علی محمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ جو کہ اس وقت مدرس تھے ان

کے سپرد کردیا تاکہ شرپسند عناصر کی توجہ ہٹائی جاسکے اور دارالعلوم کی جائیداد پر آنچ نہ آنے پائے۔

مشہور تلامذہ: ۔ حضرت مولانا مفتی عبد القادر صاحب نوراللہ مرقدہ سابق شیخ الحدیث ومفتی دارالعلوم کبیر والا، حضرت مولانا ارشاد احمد زید مجدہ شیخ الحدیث ومہتمم دارالعلوم کبیر والا، حضرت مولانا محمد انور اوکاڑوی صاحب زید مجدہ رئیس شعبۃ الدعوۃ والارشاد جامعہ خیر المدارس ملتان، حضرت مولانا ظفر احمد قاسم زید مجدہ مہتمم جامعہ خالد بن ولید وہاڑی، حضرت مولانا محمد اشرف شاد قدس سرہ سابق مہتمم جامعہ اشرفیہ مان کوٹ، حضرت مولانا سید عبدالمجید ندیم زید مجدہ، حضرت مولانا حق نواز جھنگوی شہید نوراللہ مرقدہ، حضرت مولانا محمد نواز زید مجدہ مہتمم جامعہ حنفیہ قادریہ صادق آباد ل ملتان، حضرت مولانا جاوید شاہ زید مجدہ وغیرہ، حضرت مولانا محمد امین صاحب استاذ الحدیث جامعہ خالد بن ولید وہاڑی وغیرہ۔ نیز ان کے علاوہ اندرون ملک اور بیرون ملک تمام بڑے اور چھوٹے مدارس میں حضرت والا کے بالواسطہ یا بلاواسطہ شاگرد اپنی خدمات سرانجام دے رہے ہیں۔

مختصراً حضرت والا خوب صورت انسان، متدین ومتشرع شخصیت، نامور عالم دین، پاک سیرت، باہمت، دردمند، وسیع النظر، حلیم الطبع، کریم النفس، قناعت پسند، منکسر المزاج، بردبار، ملنسار، عالی ظرف، استاد کامل، مہمان نواز اور انتظامی صلاحیتوں سے مکمل آگاہی رکھنے والے تھے۔

وفات: ۔۱۱/ رمضان المبارک بعد از نماز عصر بیماری کا شدید حملہ ہوا، مغرب کی نماز باقاعدہ ادا کی، نماز کے بعد انگلیوں پر تسبیحات پڑھ رہے تھے، انہیں تسبیحات کے دوران غشی کا حملہ ہوا اور وہی جان لیوا ثابت ہوا۔ بروز منگل ۱۲/ رمضان المبارک ۱۴۰۴ھ بمطابق ۱۲ جون ۱۹۸۴ء سہ پہر اس دنیائے فانی کو چھوڑ کر اپنے خالق حقیقی سے جا ملے۔ آپ احاطۂ دارالعلوم میں اپنے چچا کے پہلو میں دفن ہوئے، خداوند عالم ان دونوں اور جملہ اکابرین واسلاف کی قبروں پر کروڑوں رحمتیں برسائے۔

❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀

❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀

عرض مرتب

اَلْحَمْدُ لِاَهْلِهٖ وَالصَّلٰوۃُ لِاَهْلِهَا، اَمَّا بَعْدُ !

علم تفسیر کی جلالت شان، رفعت وعظمت ایک بدیہی چیز ہے۔صدیوں سے یہ علم مختلف صورتوں میں علماء کا مخدوم رہا ہے اوران شاء اللہ تا قیامت رہے گا۔

بیضاوی شریف علم تفسیر پر نابغۂ روزگار تصنیف ہونے کے ساتھ ساتھ ایک عرصہ سے داخل نصاب اورزیرِ تدریس ہے۔حضرت والد محترم علامہ مولانا محمد منظور الحق نوراللہ مرقدہ جن کو تدریس کا بادشاہ، مجتہد فی التدریس اور جامع المعقول والمنقول جیسے وقیع القاب سے یاد کیا جاتا ہے۔ویسے تو جس فن کی جو کتاب بھی پڑھاتے گویا طالب علموں کو گھول کر پلادیتے، لیکن چند کتب جن کی تدریس میں وہ بہت زیادہ مشہور تھے ان میں بیضاوی شریف کو خاص مقام حاصل ہے۔حضرت والد مکرم نے سالہا سال اس کتاب کی تدریس فرمائی اور کئی حضرات تلامذہ نے درسی تقریر کاپیوں میں لکھی اور برسہا برس اس کاپی کی بیسیوں مرتبہ فوٹوسٹیٹ کرواکر مختلف حضرات اس سے استفادہ کرتے رہے۔

یہ درسی تقریر اپنی مثال آپ ہے، کیونکہ تقطیعِ عبارت، اغراضِ مصنف کی پوری وضاحت، اور مسئلہ کو ممہد کرکے سہل ترین انداز میں پیش کرنا آپ کا طرۂ امتیاز تھا جس سے بات اوقع فی النفس ہوجاتی ہے۔

لیکن یہ تقریر تاہنوز زاویۂ خفا میں تھی، کئی دفعہ دل میں داعیہ پیدا ہوا کہ اہل علم اوراس تقریر بیضاوی کے درمیان حجابات اٹھادیئے جائیں تاکہ علماء اس سے استفادہ کرکے خوب درخوب علمی سیرابی حاصل کریں، اس ارادہ سے کام کا آغاز کیا اور اشتہار بھی دیا لیکن بعض ناگریز وجوہات کی بناپر تاخیر در تاخیر ہوتی گئی، اُدھر حضرت کے تلامذہ و متعلقین کا اصرار بھی بھرپور انداز میں بڑھتا گیا اب ’’ **مالا یدرک کله لا یترک کله** ‘‘ کو پیش نظر رکھتے ہوئے بندہ سورۃ الفاتحہ کی تقریر مرتب کرکے پہلی جلد طبع کرانے کی سعادت حاصل کررہا ہے

اس سے پہلے بندہ شرح تہذیب، ایساغوجی اور مرقات کی حضرت والا کی درسی تقاریر

''سراج التھذیب''، ''سراج المنطق''اور''تحفۃ المنظور'' کے نام سے شائع کر چکا ہے اور اب تفسیر بیضاوی کی درسی تقریر''النظر الحاوی'' آپکے سامنے پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہے۔

شرح کو کامل، مفید اور نفع مند بنانے کے لئے اسمیں عبارت بمع اعراب اور ترجمہ کا بھی اضافہ کیا گیا ہے تاکہ اس شرح کا مطالعہ کرنے والا کتاب کا محتاج نہ ہو۔

اظہار تشکر! بندہ ان تمام حضرات کا انتہائی ممنون ہے جنہوں نے اس شرح کی تیاری میں کسی بھی درجہ میں بندہ کے ساتھ تعاون کیا خصوصا حضرت مولانا محمد امین صاحب استاذ الحدیث جامعہ خالد بن ولید وہاڑی، مولانا محمد محسن خانیوالوی مدرس دارالعلوم کبیر والا اور مولوی عمران طارق کا بندہ انتہائی ممنون ہے جنہوں نے اس شرح کی کمپوزنگ وتصحیح میں بندہ کا بھرپور ساتھ دیا۔

اور یہ کلمات نامکمل رہیں گے اگر بندہ حضرت مولانا محمد جعفر صاحب نقشبندی زید مجدہم استاذ الحدیث معہد الفقیر الاسلامی جھنگ صدر خلیفۂ مجاز حضرت مولانا پیر ذوالفقار صاحب نقشبندی دامت برکاتہم اور ان کے واسطے سے محترم راحت علی صاحب آف کینیڈا، اور عزیزی حضرت مولانا محمد مرسلین صاحب شیخ الحدیث جامعۃ الحسنین ملتان کا ذکر نہ کرے کیونکہ دنیاوی اسباب کے تحت اگر ان حضرات کا بندہ کے ساتھ تعاون شامل حال نہ ہوتا تو شاید اس شرح کی مزید کئی سالوں تک چھپنے کی نوبت نہ آسکتی۔

آخر میں اس کتاب سے استفادہ کرنے والوں سے استدعاء ہے کہ اگر وہ اسمیں کوئی خوبی دیکھیں تو حضرت والد گرامی اور اس تہی مایہ وبے بضاعت بندہ کو اپنی دعوات صالحہ میں یاد رکھیں۔

آخر میں اس شرح کا مطالعہ کرنے والے معلمین وطلباء سے درخواست ہے کہ اس میں بندہ سے یقیناً غلطیاں رہ گئی ہونگی، دوران مطالعہ ان پر مطلع ہونے کے بعد بندہ کو آگاہ فرما کر ضرور ممنون فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں ان کی تصحیح ہو سکے۔اللہ رب العزت سے دعا ہے کہ اس کتاب کو قبولیت عامہ عطا فرمائے اور حضرت والد ماجد، بندہ اور دیگر معاونین کیلئے ذخیرۂ آخرت اور نجات کا ذریعہ بنائے، آمین۔ ابوالاحتشام سراج الحق عفی عنہ

استاذ الحدیث دارالعلوم کبیر والا (خانیوال) ۷/محرم الحرام ۱۴۳۱ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ہر فن کو شروع کرنے سے پہلے عند المتقد مین آٹھ چیزیں اور عند المتأخرین تین چیزیں جاننا ضروری ہیں۔

(۱) تعریف فن: تا کہ طلب مجہول مطلق لازم نہ آئے (۲) موضوع فن: تا کہ امتیاز عن العلوم الباقیہ حاصل ہو (۳) غرض وغایت فن: تا کہ طلب عبث لازم نہ آئے۔

یہ فن تفسیر ہے یہاں بھی متقدمین کے مذہب کے مطابق آٹھ چیزوں کا مختصراً ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) تعریف فن (۲) موضوع فن (۳) غرض وغایت فن (۴) حکم علم تفسیر (۵) ضرورت علم تفسیر (۶) شرافت ومرتبۂ علم تفسیر (۷) ما بہ الاستمداد (ذرائع تفسیر) (۸) حالات مصنف۔

(۱) تعریف:۔ تفسیر کے مقابلے میں دو لفظ بولے جاتے ہیں تاویل اور تحریف۔ ان تینوں کی مختصر وضاحت کی جاتی ہے۔

(۱) تفسیر: لغوی معنیٰ:۔ لغت کے لحاظ سے اسکے مادۂ اشتقاق میں اختلاف ہے بعض حضرات کے ہاں اپنے موجودہ اور اصلی مادہ **فَسْــرٌ** سے مشتق ہے جس کا معنیٰ اظہار وابانۃ ہے اور بعض حضرات کے ہاں اس کا اصلی مادہ سفر ہے اس میں قلب مکانی ہے اس کا معنیٰ بھی اظہار وابانۃ ہی ہے جیسا کہ حدیث شریف **اَسْفِرُوْا بالفجر فانه اعظم للاجر** میں اسفار ابانۃ کے معنیٰ میں مستعمل ہے۔

نکتہ:۔ سَفْر (بسکون الفاء) مسافر کی جمع ہے **کما فی الحدیث اتموا اصلوتکم فانا قوم سفر**۔ مسافر کو بھی مسافر اس لئے کہا جاتا ہے کہ سفر میں اظہار اخلاق ہوتا ہے اور **سَفَر** (بالفتح) کا معنیٰ اظہار وابانۃ ہے۔

فائدہ:۔ اس میں اختلاف ہے کہ معنی لغوی واصطلاحی میں ما بہ الاشتراک ضروری ہے یا نہیں۔ امام راغب اصفہانی کے نزدیک بین المعنیین ما بہ الاشتراک واجب ہے لیکن دوسرے حضرات کے نزدیک ما بہ الاشتراک کوئی ضروری چیز نہیں ہے۔

فائدہ:۔ یہاں جو تفسیر کا مادۂ اشتقاق سفر نکال کر قلب مکانی کا قول کیا گیا ہے یہ ضعیف ہے کیونکہ قلب مکانی شاذ ہے اور کسی ضرورت شدیدہ کے تحت ہوتی ہے اور اس مقام میں کوئی ضرورت شدیدہ معلوم نہیں ہوتی، لیکن صاحب علم الصیغہ نے کہا ہے کہ قلب مکانی شاذ نہیں بلکہ قانوناً ہے اور حوالہ قل، خذ کا دیا ہے اور ضرورت شدیدہ یہ بیان کی ہے کہ موافقۃ بالقرآن ہو جائے کیونکہ قرآن مجید میں ایسے الفاظ موجود ہیں جن میں قلب مکانی ہے کما فی قولہ تعالی علی شفاجرف هار فانهار ا لآیۃ یہاں هار کا اصل مادہ اشتقاق ھور اجوف واوی ہے قلب مکانی کر کے جوارٍ والا قانون لگایا گیا ہے۔

اصطلاحی معنی:۔ اس کی اصطلاحی تعریف میں مختلف اقوال ہیں جن کا استیعاب مشکل ہے مختصر طور پر فقط چار اقوال کو پیش کیا جاتا ہے۔

قول (۱):۔ التفسیر هو علم باحث عن معنی نظم القرآن بقدر الطاقة البشرية وبحسب ماتقتضيه القواعد العربية.

قول (۲):۔ یہ قول علامہ محمود آلوسی کا ہے التفسیر هو علم یبحث فیه عن نطق الفاظ القرآن واحكامها الافرادية والتركيبية التي تحمل عليها التركيب۔ اس تعریف کے ذریعہ سے قرءآت مختلفہ بھی داخل ہو جائیں گی۔

قول (۳):۔ یہ قول علامہ تفتازانی کا ہے هو علم باحث عن اصول كلام الله من حيث الدلالة على مراد الله تعالى

قول(۴):۔ یہ قول سلمان جملؒ سے منقول ہے اور یہی مختار عند المفسرین ہے ھو علم یبحث فیہ عن احوال القرآن من حیث انہ یدل علی مراد اللہ بقدر الطاقۃ البشریۃ وبحسب ماتقتضیہ القواعد العربیۃ .

(۲) تاویل: لغوی معنی:۔ ال ینول مجرد کا معنی ہے رجوع کرنا اور تاویل باب تفعیل کا مصدر ہے بمعنی ارجاع، رجوع کروانا اور لوٹانا۔

اصطلاحی معنی:۔ اس میں بھی کئی اقوال ہیں۔

قول(۱):۔ امام ابوعبیدہ کے ہاں التفسیر والتاویل ھما مترادفان اس اعتبار سے تاویل پر بعینہ تفسیر والی تعریفات اربعہ کا انطباق ہو جائے گا۔

قول(۲):۔ یہ امام راغب اصفہانی کا ہے التفسیر یستعمل فی الالفاظ والتاویل یستعمل فی المعانی ۔بعنوان دیگر التفسیر یستعمل فی المفردات والتاویل یستعمل فی المرکبات۔اس وقت تاویل وتفسیر میں تباین ہوگا۔

قول (۳):۔ یہ امام ابومنصور ماتریدی سے منقول ہے اور عند المفسرین مختار بھی یہی ہے التفسیر القطع بان مراد اللہ تعالی ھکذا والتاویل لیس فیہ القطع .بعنوان دیگر التفسیر یستعمل فی الروایۃ والتاویل یستعمل فی الدرایۃ

اس سے معلوم ہوا کہ تفاسیر کی کتب میں سے بیضاوی وجلالین وغیرہ پر تفسیر کا اطلاق مجازی ہوتا ہے اور ابن کثیر، ابن جریر وغیرہ پر تفسیر کا اطلاق حقیقی ہے، اسی لئے قاضی بیضاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مصنَّف کا نام تفسیر رکھنے کی بجائے انوار التنزیل واسرار التاویل رکھا ہے۔

قول(۴):۔التفسیر یستعمل فی الکتب الالٰھیۃ وغیرھا والتاویل یستعمل فی الکتب الالٰھیۃ خاصۃ۔اس معنی کے اعتبار سے دونوں میں نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہے۔

(۳) **تحریف: لغوی معنی:**۔ تحریف الکلام عن موضعہ ای تغییرہ (کمافی مختار الصحاح) یعنی کلام کو بدل دینا۔

اصطلاحی معنی:۔ بیان مراد اللہ تعالٰی بحسب خلاف ما تقتضیہ القواعد العربیۃ یعنی قواعد عربیہ کے خلاف اپنی منگھڑت رائے بیان کر کے اس کو باری تعالٰی کی طرف منسوب کرنے کو تحریف کہتے ہیں۔ بعنوان دیگر تفسیر بالرائے کو تحریف کہتے ہیں۔ پھر یہ ایک مفصل مسئلہ ہے کہ تفسیر بالرائے جو مخالف قواعد عربیہ ہو وہ کفر ہے۔

(۲) **موضوع علم تفسیر:**۔ علم کا موضوع وہ ہوتا ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے اور فنِ تفسیر کے عوارض ذاتیہ مرادات الٰہی ہیں، لہذا موضوعِ فنِ تفسیر کلام اللہ ٹھہرا۔

(۳) **غرض وغایت علم تفسیر:**۔ تحصیل سعادۃ الدارین لیکن یہ غرض وغایت چند وسائط سے ہے کیونکہ سعادت دارین حاصل ہوتی ہے الاعتصام بالعروۃ الوثقٰی سے اور الاعتصام بالعروۃ الوثقٰی حاصل ہوتا ہے علم بالاحکام الشرعیہ سے اور علم بالاحکام الشرعیہ موقوف ہے فہم قرآن پر اور فہم قرآن موقوف ہے فنِ تفسیر پر، لہذا چند وسائط سے فنِ تفسیر کی غرض سعادت دارین ٹھہری۔ پھر دارین سے دنیا وآخرت دونوں مراد ہیں اور حقیقت بھی یہی ہے کہ سعادت اخروی تو یقینی ہے ہی علوم دینیہ سے سعادت دنیوی بھی حاصل ہوتی ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالٰی ہے من عمل صلحا من ذکر او انثی وھو مؤمن فلنحیینہ حیاۃ طیبۃ (الأیۃ) اور مشاہدات سے ثابت ہے کہ جتنا اطمینانِ قلبی علماء، فقہاء اور صوفیاء کرام کی جماعت کو حاصل ہے اتنا دنیاوی بادشاہوں کو بھی حاصل نہیں ہے، قول باری تعالٰی الا بذکر اللہ تطمئن القلوب حق ہے۔

(۴) **حکم علم تفسیر:**۔ قرآن مجید اور تمام کتب سماویہ پر اجمالاً ایمان لانا فرضِ عین ہے اور خصوصاً قرآن کریم پر اس حیثیت سے کہ ہم قرآن مجید پر عمل کرنے کے مکلّف ہیں، تفصیلاً ایمان لانا فرض

کفایہ ہے کیونکہ ایمان لانا علم کی فرع ہے اگر تفصیلاً ایمان لانا فرض عین ہوتو پھراس کا مکمل علم حاصل کرنا بھی فرض عین ہو جائے گا حالانکہ اپنی ضرورت کے مطابق علم دین حاصل کرنا فرض عین ہے تفصیلی دین کا علم حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔

(۵) ضرورت علم تفسیر:۔ فن تفسیر کی ضرورت اظہر من الشمس ہے کیونکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم جو کہ مشکوۃ نبوت سے بلاواسطہ فیض یافتہ تھے ان کو بھی بسا اوقات آیات قرآنی کے متعلق نبی کریم ﷺ سے سوالات کرنے پڑتے تھے جیسا کہ آیت **حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْاَبْیَضُ** الخ. پر حضرت عدی بن حاتمؓ کا واقعہ مشہور ہے، تو ہمیں بطریق اولیٰ قرآن مجید کو سمجھنے کیلئے فن تفسیر کی ضرورت ہے۔

حضرت عدی ابن حاتمؓ سے روایت ہے کہ جب آیت **حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ** نازل ہوئی تو میں نے ایک سیاہ دھاگہ اور ایک سفید دھاگہ لیا اور دونوں کو اپنے تکیہ کے نیچے رکھ لیا اور دونوں کو دیکھتا رہا، رات کی تاریکی میں دونوں میں کچھ فرق معلوم نہ ہوا۔ صبح کو حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور واقعہ عرض کیا۔ آپ ﷺ یہ واقعہ سن کر ہنس پڑے اور یہ فرمایا **انت لعریض لقفا** (مطلب یہ ہے کہ تو کم عقل ہے) یہاں تو دن کی سفیدی اور رات کی سیاہی مراد ہے۔ (معارف القرآن کاندھلوی)

(۶) شرافت و مرتبہ فن تفسیر:۔ علم تفسیر علوم دینیہ کا رئیس اور اشرف العلوم ہے اس لئے کہ کسی علم کی شرافت اس کی معلومات سے ہوتی ہے اور علم تفسیر کی معلومات مراد خداوندی ہے جو سب سے اعلیٰ و افضل ہے، جب علم تفسیر کی معلومات سب سے اعلیٰ و افضل ہوئیں تو علم تفسیر بھی سب سے افضل ہوا۔

نیز کسی فن کی شرافت چار چیزوں کی وجہ سے ہوتی ہے۔ (۱) شرافتِ موضوع (۲) شرافتِ غرض و غایت (۳) شرافتِ مسائل و احکام (۴) شدتِ احتیاج۔ اور فن تفسیر ایسا

فن ہے جس میں یہ چاروں چیزیں پائی جاتی ہیں۔ اس کا موضوع کلام اللہ ہے جو صفت اللہ ہے او رصفت اللہ تمام صفات سے اشرف و برتر ہے لہذا موضوع بھی اشرف الموضوعات ہوا۔ اسی طرح غرض وغایت سعادت دارین بھی تمام اغراضِ ماسوا سے اشرف ہے۔ اور مسائل واحکام بھی مراد اللہ ہونے کی وجہ سے اشرف ہوں گے اور شدتِ احتیاج تو پہلے بیان کی جا چکی ہے، لھذا فن تفسیر اشرف الفنون ہوا کیونکہ اس کی چاروں چیزیں اشرف ہیں۔

فائدہ:۔ اس میں اختلاف ہے کہ علم تفسیر افضل ہے یا علم حدیث، دونوں طرح کے اقوال ہیں۔ جن کا خیال ہے کہ فن تفسیر افضل ہے وہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ فن تفسیر کا تعلق کلام اللہ سے ہے جو صفت اللہ ہے اور ذات باری تعالیٰ کی طرح صفت باری تعالیٰ بھی قدیم ہے اور جو چیز متعلق قدیم ہو وہ افضل ہوتی ہے جبکہ علم حدیث کا تعلق رسول کریم ﷺ سے ہے جو ذات فانی ہے اس کا متعلق بھی فانی ہوگا لہذا فن تفسیر افضل ہوا

اور علم حدیث کو افضل قرار دینے والے گروہ دلیل یہ دیتے ہیں کہ علم تفسیر کا تعلق کلام لفظی سے ہے جو کہ مخلوق ہے اور فن حدیث کا تعلق نبی کریم ﷺ سے ہے جو مخلوق تو ہیں لیکن اشرف المخلوقات ہیں، تو جس چیز کا تعلق اشرف المخلوقات سے ہو وہ افضل ہوگی۔

(۷) مابہ الاستمداد:۔ وہ ذرائع جن سے ہم قرآن کریم کی تفسیر کر سکتے ہیں ان کو مابہ الاستمداد یا ماٴخذ تفسیر کہتے ہیں۔

قرآنی آیات دو قسم کی ہیں ایک وہ جو اتنی صاف اور واضح ہیں کہ جو بھی عربی زبان جاننے والا ان کو پڑھے گا فوراً ان کا مطلب سمجھ لے گا، ایسی آیات کی تفسیر میں اختلاف رائے نہیں پایا جاتا، یہ آیات فقط لغت عربی پر عبور اور عقل سلیم سے سمجھ میں آ جاتی ہیں۔

دوسری قسم کی وہ آیات ہیں جن میں کوئی ابہام یا قابل تشریح بات پائی جاتی ہے، ان کو سمجھنے کیلئے ان کا پورا پس منظر جاننا ضروری ہوتا ہے یا ان سے دقیق قانونی مسائل یا گہرے اسرار و معارف

مستنبط ہوتے ہیں ایسی آیات کی تشریح کیلئے فقط زبان دانی کافی نہیں بلکہ اس کیلئے بہت سے علوم کی ضرورت ہوتی ہے۔اسی قسم کی آیات کی تفسیر کیلئے بالترتیب چھ تفسیری ماٰخذ ہیں۔

(۱) قرآن کریم: یعنی اولاً قرآن کریم کی تفسیر خود قرآن کریم سے کی جائے گی، جیسے سورۃ فاتحہ میں جملہ ہے صِرَاطَ الَّذِيْنَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ۔اب یہاں یہ واضح نہیں کہ انعام یافتہ بندے کون سے ہیں تو دوسری آیت میں ان کو واضح طور پر متعین کر دیا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَأُوْلَٰئِكَ مَعَ الَّذِيْنَ أَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيِّيْنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِيْنَ وَحَسُنَ أُوْلَٰئِكَ رَفِيْقًا

(۲) احادیث نبویہ: آپ ﷺ کی بعثت کا چونکہ مقصد ہی قرآن کریم کی اپنے قول وفعل کے ساتھ مکمل تشریح کرنا ہے اسلئے دوسرا تفسیری ماٰخذ احادیث رسول اللہ ﷺ ہیں۔

(۳) اقوال صحابہ: صحابہ کرامؓ نے قرآن کریم کی تعلیم براہ راست حضور ﷺ سے حاصل کی تھی اس لئے احادیث نبویہ کے بعد سب سے زیادہ مستند قول تفسیر میں صحابہ کرامؓ کا ہے۔البتہ اگر کسی آیت کی تفسیر میں صحابہ کرام کا اختلاف ہو تو بعد کے مفسرین دوسرے دلائل کی روشنی میں کسی ایک تفسیر کو ترجیح دیتے ہیں۔

(۴) اقوال تابعین: تابعینؒ کے اقوال بھی علم تفسیر میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں، اگرچہ تابعینؒ کے اقوال کے تفسیر میں حجت ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے لیکن ان کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

(۵) لغت عرب: قرآن کریم کی وہ آیات جن میں حضور ﷺ، صحابہ کرامؓ یا تابعینؒ سے کوئی قول مروی نہ ہو تو ان کی تفسیر لغت عرب سے کی جاتی ہے۔اسی طرح اگر کسی آیت کی تفسیر میں اختلاف ہو تو محاکمہ کیلئے بھی لغت عرب سے کام لیا جاتا ہے۔

(۶) تدبر واستنباط: قرآن کریم کے نکات واسرار ایک ایسا سمندر ہے جس کی کوئی انتہاء نہیں چنانچہ

مفسرین اپنے اپنے تدبر کے ذریعے بھی قرآن کریم کے اسرار وعلوم بیان فرماتے ہیں، لیکن یہ نکات اور تدبر اسی وقت قابل قبول ہیں جب وہ گزشتہ پانچ ماٰخذ میں سے کسی سے متصادم نہ ہوں، اگر ان نکات میں سے کوئی شرعی اصولوں سے ٹکراتا ہوتو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

(۸) مختصر حالات مصنف: نام ونسب:۔قاضی امام علامہ ناصر الدین عبداللہ بن عمر شیرازی بیضاوی۔**کنیت:** ابوالخیر، ابوسعید۔

پیدائش:۔بلاد فارس کے شہر شیراز کے ایک گاؤں بیضاء میں پیدا ہوئے، اسی لئے شیرازی بیضاوی کہا جاتا ہے۔تاریخ پیدائش معلوم نہیں ہے۔

حالات: علامہ بیضاوی رحمہ اللہ تعالیٰ بڑے عابد زاہد، متقی، پرہیز گار تھے۔تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، لغت اور تمام علوم عقلیہ ونقلیہ میں خوب مہارت رکھتے تھے، بہت سارے متون کی شرح لکھی ہے۔شافعی المسلک تھے۔طویل مدت تک شیراز میں قاضی القضاۃ کے عہدہ پر فائز رہے، قضا میں بہت سخت تھے اس لئے عہدۂ قضا سے معزول کردیئے گئے، پھر شیراز سے تبریز چلے گئے اور وہیں طویل مدت تک مقیم رہے۔

وفات:۔تاریخ وفات میں مؤرخین کا اختلاف ہے۔علامہ ابن کثیر نے البدایۃ والنہایۃ میں 685ھ لکھی ہے اور طبقات الشافعیہ میں تاریخ وفات 691ھ تحریر ہے۔محشی علامہ شہاب کے ہاں زیادہ راجح 691ھ ہے۔

تصانیف:۔علامہ بیضاویؒ کی وہ تصانیف جو ہمیشہ کیلئے لوگوں کی راہنمائی کا سبب بنیں درج ذیل ہیں:

(1) انوار التنزیل فی اسرار التاویل
(2) الغایۃ القصوی فی درایۃ الفتوی
(3) شرح مصابیح السنۃ للبغوی
(4) شرح کافیہ

(5) طوالع الانوار فی علم الکلام (6) اللب فی النحو
(7) مصباح الارواح فی اصول الدین (8) نظام التواریخ
(9) شرح المحصول فی اصول الفقہ (10) منہاج الوصول الی علم الوصول
(11) الایضاح فی اصول الدین (12) مرصاد الافہام الی مبادی الاحکام
(13) شرح منہاج الوصول (14) شرح التنبیہ فی الفقہ الشافعی
(15) مختصر فی الھیئۃ (16) کتاب فی المنطق
(17) التھذیب والاخلاق فی التصوف (18) شرح المنتخب فی اصول الفقہ

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

بسم الله الرحمن الرحیم

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ
اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰی عَبْدِهٖ لِيَكُوْنَ لِلْعَالَمِيْنَ نَذِيْرًا
تمام تعریفیں اس اللہ تعالیٰ کیلئے ہیں جس نے فرقان کو اپنے بندے پر نازل کیا تا کہ وہ جہان والوں کیلئے ڈرانے والا ہو جائے

یہ خطبہ ہے جس میں قاضی بیضاویؒ نے تسمیہ اور حمد باری تعالیٰ کو ذکر کیا ہے یہاں ہم اس خطبہ کی مختصر وضاحت اور اس کے الفاظ کی تحقیق ذکر کریں گے۔

فائدہ:۔ مصنفین کی عادت ہے کہ ابتداء کتب بسم اللہ یا الحمد للہ سے کرتے ہیں ان کے متعلق دلیلیں عقلی و نقلی کرات و مرات سے پہلے گزر چکی ہیں **فلا نعید ها ثانیا**

نکتہ:۔ اکثر مصنفین کی عادت ہے کہ حمد باری کے بعد لفظ الـذی سے صفات کا تذکرہ کرتے ہیں اس میں اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ جس طرح ذاتاً جمیع محامد کے مستحق ہیں اس طرح صفاتاً بھی جمیع محامد کے مستحق ہیں۔

پھر مستحقِ محامد بالذات ہونا صرف باری تعالیٰ کا خاصہ ہے باقی تمام مخلوقات مستحقِ محامد وصفاً ہے۔اسی لئے مصنفین نبی کریم ﷺ کی تعریف میں رسولہ محمد ذکر کر کے اشارہ کرتے ہیں کہ حضور کریم ﷺ مستحقِ محامد صفتِ رسالت کی وجہ سے ہیں نہ کہ ذاتاً۔

فائدہ:۔ تمام صفات میں سے **الذی نزل الفرقان** والی صفت کو ذکر کرنیکی تین وجہیں ہیں۔

(۱) ایک تو صنعت براعت استہلال کی وجہ سے۔

(۲) باری تعالی موجود بذاتہ ہیں اور ہم موجود بایجادہ ہیں اس لحاظ سے ہم عبد ہوئے اور باری تعالی مولی وموجد ہوئے اور عبد پر پہلے مولی کی اطاعت لازم ہے اور اطاعت تب ہوسکتی ہے جب کہ مرضیات واحکام باری تعالی معلوم ہوں اور ان مرضیات کا علم تب ہوسکتا ہے جب کہ باری تعالی اپنی طرف سے اپنے رسول پر کتاب نازل فرمانویں تو اب الذی نزل الفرقان میں اشارہ کردیا کہ جس طرح باری تعالی ذاتا مستحق محامد ہیں اسی طرح اس وجہ سے بھی مستحق محامد ہیں کہ ہمارے لئے اپنے بندے پر کتاب نازل فرمائی جس میں اپنی مرضیات کا ذکر کرکے ہمیں اطاعت کا طریقہ سکھلایا۔

(۳) نیز ان دووجھوں کے علاوہ تیسرا فائدہ یہ بھی ہے کہ اس جملہ سے تکمیل کلمہ توحید کردی کہ الحمد اللہ میں لا الہ الا اللہ ہے کہ جب باری تعالی ہی مستحق محامد ہیں تو وہی حقیقۃً موجد ہوئے اور الذی نزل الفرقان میں محمد رسول اللہ کی طرف اشارہ کرکے کلمہ توحید کی تکمیل کردی۔

نزل کی تفصیل:۔ لفظ دو ہیں انزال وتنزیل ان کے لغوی معنی ایک ہی ہیں اصطلاحی معنی میں کچھ فرق ہے لغوی معنی ہے تحریک الشی مبتدأ من الاعلی الی الاسفل .

لیکن پھر آگے تھوڑا سا فرق ہے کہ انزال میں تحریک دفعی ہوتی ہے اور تنزیل میں تحریک تدریجی ہوتی ہے اور یہ فرق بھی اس لئے ہے کہ باب تفعیل کے خواص میں سے تکثیر فعل ہے اور تنزیل میں تکثیر تب ہوسکتی ہے جب کہ تحریک تدریجی ہو لیکن یہ خاصہ انزال کا نہیں لہذا وہاں تحریک دفعی ہوگی۔

فائدہ:۔ جتنی بھی اشیاء متحرکہ ہیں وہ دو قسم پر ہیں (۱) متحیز بالذات اور وہ جواہر ہوتے ہیں (۲) متحیز بالعرض اور وہ اعراض ہوتے ہیں۔ پھر اعراض کی دو قسمیں ہیں۔(۱) قارۃ فی الموضوع ای مجتمع الاجزاء مثلا کپڑے پر سواد وبیاض۔

(۲) غیر قارۃ فی الموضوع بلکہ سیال اور قربتہ الاجزاء ہوں جیسا کہ حرکت فلک۔ پھر جو چیز متحیز

بالذات ہوگی وہ متحرک بھی بالذات ہوگی اور جو متحیز بالعرض ہے وہ متحرک بھی بالعرض ہوگی۔

اس تمہیدی بات کے بعد قاضی بیضاوی کی اس عبارت پر ایک اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض:۔ قاضی صاحب کا نزل الفرقان کہہ کر تنزیل کو فرقان کی صفت بنانا صحیح نہیں کیونکہ تنزیل کا معنی تحریک کا ہے اور فرقان کلام اللہ ہے جو صفتِ ازلیہ قائمہ بذات الباری تعالی ہے۔تو فرقان صفت ہوئی جو عرض کے قبیل سے ہے اور فرقان میں تحرک بالذات بھی نہیں کیونکہ یہ جوہر نہیں اور تحرک بالعرض بھی نہیں کیونکہ تحرکِ عرضی کے لئے تحرک جوہر کا واسطہ ضروری ہے اور یہاں صفت کو تحرک تب عارض ہوگا جب کہ پہلے باری تعالی (جوہر) کو تحرک حاصل ہو اور باری تعالی تحرک سے منزہ ہیں پس صفت فرقان میں تحرک ثابت نہیں لہذا تنزیل کو فرقان کی صفت بنانا کسی درجہ میں بھی صحیح نہیں ہے۔

جواب:۔ جو سطحی طور پر ہے اور مختار عند المتاخرین ہے۔تنزیل صفت اس کلام باری کی نہیں جو کہ قدیم ہے وہ تو کلام نفسی ہے الذی لا فیہ صوت و لا لفظ اور اس پر یہ کلام لفظی دال ہے تو یہ تنزیل صفت کلام لفظی کی ہے جو مؤلف من الحروف والاصوات ہے پھر اس کلام لفظی پر تنزیل کا اطلاق مجازی ہے اصل تحریک حامل ومحل (حضرت جبرائیل علیہ السلام) کو ہوتی ان کے واسطہ سے محمول وحال (فرقان) کو تحریک عارض ہوتی تھی۔

اعتراض:۔ قرآن مجید کی صفت تنزیل بھی ہے کہ آسمان دنیا سے نبی کریم ﷺ پر تدریجی طور پر تیئیس سال میں نازل ہوا اور صفت انزال بھی ہے کہ لوح محفوظ سے آسمان دنیا پر دفعۃً نازل ہوا (اگر چہ پھر انزال دفعی میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک انزال دفعی ایک مرتبہ ہی ہے اور بعض کے نزدیک انزال دفعی بیس مرتبہ ہوا ہے کہ ہر سال کے لئے ایک حصہ اترتا تھا اور تین سال فترۃ وحی کے ہیں) تو ان دو صفتوں میں سے صفت تنزیل کو کیوں پسند کیا۔

جواب(۱):۔ یہاں ذکر ہمارے لحاظ سے ہے اور ہمارے اعتبار سے تو قرآن مجید تدریجی طور پر ہی اترا ہے اس لئے نزل کہا اگرچہ صفت انزال بھی تھی۔

جواب(۲):۔ بندوں پر اللہ تعالیٰ کی کامل نعمتوں کا اظہار بذریعہ تنزیل یعنی تدریجی طور پر ہی ہوا نہ کہ انزال یعنی دفعی طور پر اسلئے صفت تنزیل کا ذکر مناسب ہے۔

لفظ الفرقان کی تحقیق:۔ بعض نسخوں میں لفظ قرآن بھی ہے جو قرن سے ماخوذ ہے لانہ مقرون ، یا قراءۃ سے ماخوذ ہے جس کا معنی جمع کرنا اور تلاوت کرنا دونوں طرح آتا ہے۔ اب قرآن یا مجموع ہونیکی وجہ سے اور یا متلو ہونیکی وجہ سے کہا جاتا ہے اور **فرقان لانہ فارق بین الحق والباطل او لانہ متفرق فی ثلثۃ وعشرین سنۃ .**

عبدہ:۔ **اضافۃ عبد الی الضمیر للتشریف** ۔ اور اسم گرامی حضور ﷺ کا بوجہ ادب کے ترک کیا گیا ہے کیونکہ طریقہ یہ ہے کہ بڑی ذات کا ادب بغیر ذکر نام کے ہوتا ہے۔

سوال:۔ تمام صفات میں سے صفت عبدیت کو کیوں اختیار کیا؟

جواب:۔ (۱) باری تعالیٰ نے لیلۃ المعراج کے واقعہ کو نقل فرماتے ہوئے اپنے حبیب کو انہیں الفاظ سے یاد فرمایا ہے تو قاضی صاحب نے بھی اقتداء بالقرآن کے طور پر **عبدہ** کہا۔

جواب(۲):۔ حضور ﷺ کی تمام صفات میں سے بہتر صفت رسالت ہے کہ رسالت کے ہوتے ہوئے تمام صفات مجتمع ہوسکتی ہیں لیکن جب اس صفت کا مقابلہ صفت عبدیت کے ساتھ ہوتا ہے تو پھر بہتر صفت عبدیت ہے کیونکہ رسالت کا معنی ہے **انصراف من الحق الی الخلق لتبلیغ الاحکام** اور عبدیت کا معنی ہے **انصراف من الخلق الی الحق** اور ظاہر ہے کہ انصراف الی الحق بہتر ہے بہ نسبت انصراف الی الخلق کے۔

☆**لیکون للعالمین نذیرا** :**لام کی تفصیل:**۔ لیکون کی لام میں دو احتمال ہیں (۱) تعلیلیہ

(۲) برائے غایت۔ اگر یہ لام تعلیلیہ ہوتو پھر یہ تنزیل فرقان کی علت ہوگی لیکن اس صورت میں ایک اشکال ہوتا ہے جس سے پہلے ایک تمہید کا جاننا ضروری ہے۔

تمہید:۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض ہوتے ہیں یا نہیں؟ بعض حضرات کا خیال ہے کہ افعال باری تعالی معلل بالاغراض نہیں ہوتے کیونکہ غرض کی طرف احتیاج ہوتی ہے اور باری تعالی عزاسمہ احتیاج سے منزہ ہیں لیکن دوسرے بعض حضرات کا خیال ہے کہ افعال باری معلل بالاغراض ہوتے ہیں۔

اشکال:۔ ان حضرات کے مذہب کے مطابق جن کے ہاں افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض نہیں ہیں ایک اشکال ہوتا ہے کہ جب افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض نہیں تو لیکون کو تنزیل کی علت کیوں بنایا جا رہا ہے حالانکہ تنزیل تو فعل باری تعالی ہے۔

جواب:۔ غرض کے دو معنی ہوتے ہیں یہاں غرض کا معنی احتیاج والا نہیں بلکہ غرض بمعنی حکمت ہے اور **فعل الحکیم لایخلو عن الحکمة** (حکیم کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں ہوتا)

اس جواب سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مذکورہ بالا اختلاف محض لفظی ہے کیونکہ نفی کا قول کرنے والے غرض بمعنی احتیاج کی نفی کرتے ہیں اور دیگر حضرات غرض بمعنی حکمت کا اثبات کرتے ہیں۔

(۲) لام غایت کا بھی ہوسکتا ہے یعنی انجام یہ ہے کہ تمام عالمین کے لئے نذیر (انجام کی اطلاع دینے والا) ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے قول میں ہے **فالتقطه ال فرعون لیکون لهم عدوّا و حزنا** اور ایک شاعر کا قول ہے۔

لدوا للموت وابنوا للخراب

☆**یکون:۔** ضمیر کا مرجع فرقان ہے یا عبدہ یا باری تعالی ہیں لیکن قول ثالث ضعیف ہے کیونکہ باری تعالی کے اسماء توقیفیہ میں سے نذیر اسم باری نہیں ہے اور مرجع **عبدہ** ہو تو اس کی تائید قرآن

مجید سے ہوتی ہے کہ نبی کریم ﷺ کو قرآن مجید میں نذیر کہا گیا ہے کقولہ تعالی بشیرا و نذیرا اور مرجع فرقان ہو تو اس کو نذیر کہنا بواسطہ نبی کریم ﷺ کے ہوگا اور آخری دو احتمالوں میں یہ فرق ہوگا کہ اگر عبد مرجع ہو تو اسناد حقیقی ہوگا اور اگر فرقان مرجع ہو تو اسناد مجازی ہوگا۔

للعلمین : ۔عالمین کا مصداق جن وانس ہیں کیونکہ صحیح مسلک کے مطابق نبی کریم ﷺ دونوں کے لئے نذیر ہیں کیونکہ اس میں تو اتفاق ہے کہ عصاۃ انسانوں کی طرح عصاۃ جن بھی آگ میں عذاب دیئے جائیں گے جیسا کہ آیۃ قرآنیہ ہے لاملأن جھنم من الجنۃ والناس اجمعین ۔باقی ابرار جن جنت میں جائینگے یانہیں اس میں کئی اقوال ہیں (۱) بعض حضرات کا خیال ہے کہ وہ بھی مومنین کی طرح تمام لذات جنتیہ سے متمتع ہونگے (۲) انکا دخول جنت میں تو ہوگا لیکن لذت فقط سونگھنے اور دیکھنے کی ہوگی (۳) ان کے لئے بہترین انعام یہی کافی ہے کہ انکو جہنم سے نجات دی جائے چنانچہ ابرار جنات کو جہنم سے پناہ دیکر کونوا ترابا کہہ دیا جائیگا۔

☆**نذیرا :** ۔یہ لفظ یا تو مصدر بمعنی انذار ہے جیسا کہ نکیر بمعنی انکار ہے اس وقت اس کا حمل مجازا ہوگا مثل زید عدل کے یا فعیل بمعنی اسم فاعل ہوگا یعنی نذیر بمعنی منذر۔

اعتراض: ۔نبی کریم ﷺ کی صفت بشیر بھی تو تھی اس کو چھوڑ کر صفت نذیر کو کیوں اختیار کیا گیا۔

جواب (۱): ۔ابتداءً تبلیغ کا حکم فرماتے ہوئے باری تعالی نے بھی نبی کریم ﷺ کو صفت نذیر سے پکارا ہے قم فانذر اسی لئے قاضی صاحب نے صفت نذیر کو اختیار فرمایا۔

جواب (۲): ۔عقلاء کا قانون ہے کہ جلب منفعت کے مقابلہ میں دفع مضرت کو اختیار کرنا اولی ہے اور صفت نذیر میں دفع مضرت ہے اس لئے اس کو منتخب فرمایا۔

جواب (۳): ۔متصل عبارت میں ہے فتحدی باقصر سورۃ جس سے معارضہ من الکفار مطلوب ہے اور کفار کے لئے صفت نذیر ہی مناسب ہے نہ کہ بشیر۔

جواب (۴): ۔اصول حکماء ہے کہ تخلی عن الرذائل مقدم ہے تحلی بالفضائل سے تو پہلے نذیر کو اختیار کیا تا کہ عقائد باطلہ اخلاق رذیلہ اور اعمال قبیحہ سے انسان چھٹکارا حاصل کر لے بعد میں تحلی بالفضائل بھی ہو جائیگی۔

جواب (۵): ۔بشیر خاص ہے مومنین کے لئے اور نذیر عام ہے مومنین وکفار تمام کے لئے ،کفار کیلئے انذار عن الدخول فی نار الجحیم اور مومنین کے لئے انذار عن الخطاء عن درجات النعیم اور صوفیاء کے لئے انذار ہے۔ایسی چیزوں سے جن کا ارتکاب مطالعہ جمال رب رحیم سے حرمان کا سبب بن جائے تو اولویت عموم کے لئے صفت نذیر کو اختیار کیا۔

فَتَحَدّٰی بِاَقْصَرِ سُوْرَةٍ مِّنْ سُوَرِهٖ مَصَاقِعَ الْخُطَبَاءِ مِنَ الْعَرَبِ الْعَرْبَاءِ

پس چیلنج کیا اس (اللہ یا عبد) نے فرقان کی سورتوں میں سے انتہائی چھوٹی سورت کے ساتھ خالص عربوں کے بڑے خطیبوں کو

فَلَمْ يَجِدْ بِهٖ قَدِيْرًا وَ اَفْحَمَ مَنْ تَصَدّٰى لِمُعَارَضَتِهٖ مِنْ فُصَحَاءِ عَدْنَانَ

پس نہیں پایا اس (چیلنج یا اقصر سورت) پر کسی کو قادر۔اور خاموش کر دیا اس (اللہ یا عبد) نے اس شخص کو جو اس (عبد خاص یا قرآن) کے معارضہ کے درپے ہوا قبیلہ عدنان کے فصیح لوگوں

وَبُلَغَاءِ قَحْطَانَ حَتّٰى حَسِبُوْا اَنَّهُمْ سُحِرُوْا تَسْحِيْرًا.

اور قبیلہ قحطان کے بلیغ لوگوں میں سے حتی کہ انہوں نے اس بات کا گمان کیا کہ وہ کسی قسم کا جادو کر دیئے گئے ہیں۔

ربط :۔اس سے قبل مصنف نے حکمت تنزیل کو بیان کیا اور اس عبارت میں اعجاز قرآنی کا بیان ہے

تشریح: ۔حکمت تنزیل کے بعد اس میں اعجاز قرآنی اور قرآن کی تحدی کا بیان ہے وہ بایں طور کہ قرآن مجید کی سورتوں میں سے کسی بھی چھوٹی سورت کے ساتھ بہت بڑے خطیبوں سے باری تعالی نے معارضہ طلب کیا لیکن کوئی اس معارضہ پر قادر نہ تھا۔

تحقیق لغوی: ۔تحدی حدد سے ہے جس کا معنی گانا بجا کر اونٹ چلانا تا کہ تیز چلے۔

اصطلاحی معنی:۔اصطلاح میں تحدی کا معنی ہے طلب المعارضۃعن صاحبک باتیانہ بمثل ما فعلت انت

تحدی کی ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں راجع الی اللہ ہو یا الی العبد اگر ضمیر کا مرجع لفظ اللہ ہو تو ترکیب نحوی بالکل ٹھیک ہوگی کہ تحدی کا عطف نزل پر ہوگا اور ضمیر راجع الی الموصول (الذی) ہوگی اور اگر ضمیر راجع الی العبد ہو تو اعتراض ہو سکتا ہے۔

اعتراض:۔اس وقت تحدّی کا عطف نزل پر ہوگا اور ہمیشہ معطوف معطوف علیہ کے حکم میں ہوتا ہے جب کہ یہاں معطوف علیہ میں ضمیر راجع الی الموصول ہے اور معطوف میں نہیں ہے۔

جواب(۱):۔یہ عبارت کافیہ میں بیان کردہ ضابطہ الذی یطیر فیغضب زید ن الذباب کے قبیل سے ہے کہ یہ فاء عاطفہ ہی نہیں بلکہ فاء سببیہ ہے اسلئے ضمیر راجع الی الموصول کی ضرورت ہی نہیں یعنی طیرانِ ذباب سبب ہے غضبِ زید کا اسی طرح یہاں بھی تنزیلِ فرقان تحدی سورۃ کا سبب ہے۔

جواب(۲):۔جب دو جملوں کا عطف حرف فاء کے ساتھ ہو تو دونوں بمنزلہ جملہ واحدہ کے ہوتے ہیں اور ایک جملہ میں اختلاف مرجع جائز ہے۔

☆**باقصر سورۃمن سورہ :** ۔یہ آیت قرآنی فأتو بسورۃ من مثلہ سے ماخوذ ہے جس میں سورۃ کی تنوین لفظ اقصر پر دال ہے۔من سورہ کی قید سے سورِ غیر قرآنی سے احتراز ہوگیا کیونکہ دوسری کتب سماویہ کی بھی سورتیں تو ہیں لیکن ان میں قرآن مجید جیسا اعجاز نہیں ہے۔

سورۃ :۔اصطلاح میں سورۃ کہتے ہیں کلام کی اس مقدار کو جو مستقل نام رکھتی ہو اور کم از کم تین آیات پر مشتمل ہو یہ مشتق ہے سور البلد سے جیسے سور البلد بہت ساری چیزوں کو گھیرے ہوئے ہوتی ہے اسی طرح سورت بھی بہت سارے علوم کو گھیرے ہوئے ہوتی ہے یا مشتق ہے سورۃ بمعنی مرتبہ سے اور سورۃ بھی ایک مرتبہ والی چیز ہے۔

☆**مصاقع الخطباء** :۔مصاقع جمع ہے مِصْقَع کی جیسے منابر جمع ہے منبر کی، اس کے دو معنی ہیں (۱) فصیح ، بلیغ (۲) عالی الصوت، بلند آواز والا جیسے صقع الدیک مرغے کا آواز کو بلند کرنا۔ الخطباء خطیب کی جمع ہے بمعنی البلیغ المقدم من الاقران فی المحافل والمجالس اگر مصقع کا اول معنی مراد ہو تو مصاقع کی خطباء کی طرف اضافت، اضافت مجازی ہوگی جیسے لیث الاسد ہے اور اگر ثانی معنی مراد ہو تو اضافت العام الی الخاص ہوگی جیسے اصول الفقہ میں اصول عام کی اضافت فقہ خاص کی طرف ہے۔

☆**من العرب العرباء** :۔یعنی خالص عربی کلام۔ عرب میں یہ دستور ہے کہ جب کسی معنی کی تاکید َ نی ہو تو صیغہ صفت مشبہ سے تاکید کی جاتی ہے مثل ظل ظلیل اور لیل لئیل کے تو یہاں پہلے لفظ عرب (بفتح الراء) بمعنی قبیلہ ہے اور عرباء (بسکون الراء) محض تاکید کے لئے ہے۔

☆**فلم یجد بہ قدیرا** :۔قدیر صیغہ صفت ہے جس میں مبالغہ والا معنی ہوتا ہے۔

اعتراض:۔جب یہ صیغہ صفت کا ہوا جس میں معنی مبالغہ کا ہے تو اس میں کمال قدرۃ اور مبالغہ فی القدرۃ کی نفی ہوئی نفس قدرۃ کی نفی تو نہ ہوئی حالانکہ مقصود نفس قدرۃ کی نفی کرنا ہے۔

جواب(۱):۔شیخ زادہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس صیغہ صفت میں مبالغہ کا معنی نہیں ہے کیونکہ مبالغہ کا معنی اس صیغہ صفت میں ہوتا ہے جو باب فَعُلَ سے ہو اور قدیر باب فَعُلَ سے نہیں ہے، شیخ زادہ نے اس کی وجہ بھی لکھی ہے کہ باب فَعُلَ صیغہ صفت میں مبالغہ اس لئے ہوتا ہے کہ باب فَعُلَ کے خواص میں سے لزوم الفعل للفاعل ہے اور لزوم فعل سے مبالغہ نکلتا ہے۔

جواب(۲):۔ولو سلمنا اگر ہم مان بھی لیں کہ اس میں مبالغہ ہے تو جواب یہ ہے کہ دو چیزیں ہوتی ہیں (۱) مبالغہ فی السلب (۲) سلب فی المبالغہ۔ یہاں قسم اول مراد ہے کہ نفی درجہ اتم میں ہے۔

اعتراض:۔ فلم یجد میں تو عدم وجدان قدیر ہے حالانکہ عدم وجدان سے عدم وجود نہیں ہوتا

ہمیں ضرورت عدم وجود قدیر کی ہے۔

جواب: ۔مخلوق کا عدمِ وجدان اگر چہ عدمِ وجود کو مستلزم نہیں لیکن عدم وجدان من عالم الغیب والشہادۃ مستلزم ہے عدمِ وجودِ قدیر کو اور یہاں لازم بول کر ملزوم مراد لیا ہے اور یہ کنایہ ہے، دعوی عدمِ وجودِ قدیر کا ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ عدمِ وجدانِ باری تعالی ہے تو یقیناً عدم وجودِ قدیر ہوگا۔

☆**وافحم من تصدی الخ:** ۔عدم قدرۃ بالکلیہ اور ظہور عدم قدرت کا بیان ہے کہ اگر کسی نے معارضہ کیا بھی ہے تو افحم وہ رسوا ہوا اور دلائل کے سامنے روسیاہ رہا خواہ وہ فصحاء عدنان میں سے تھا یا بلغاء قحطان میں سے، یہ **فحم** سے ہے جس کا معنی کوئلہ کا ہے اور **افحم** کا معنی ایسے طریقہ سے چپ کرانا کہ مقابلہ کرنیوالے کا شرمساری سے منہ سیاہ ہو جائے یعنی لا جواب کر دینا۔

☆**وبلغاء قحطان** : یہ محض تفنن فی العبارۃ ہے یا یہ دو قبیلے ہیں، یا عدنان سے خالص عربی اور قحطان سے مستعربہ (جو عرب نہ ہوں بلکہ بنالئے گئے ہوں) مراد ہیں۔

☆**حتی حسبوا انهم سحر وتسحيرا** : ۔حتی کہ انہوں نے اپنا گمان ظاہر کیا کہ ان پر کسی قسم کا جادو کیا گیا ہے اور اظہار گمان کا معنی اس لئے کیا گیا کہ دل میں تو یقین کرتے تھے قران مجید باری تعالی کا کلام ہے کسی بشر کا کلام نہیں۔

فائدہ: ۔قران مجید کے وجوہ اعجاز کئی ہیں ان میں سے چند اہم درج ذیل ہیں۔

(۱) اس میں پیش گوئیاں ہیں اور اخبار عن المغیبات ہیں جو کہ سچی ہیں۔

(۲) قران مجید کے مضامین میں اختلاف نہیں **ولو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا** ۔

(۳) اسلوبِ کلام عجیب قسم کا ہے کہ اس جیسا کسی کتاب کا نہیں مثلاً غضب کے واقعہ کے بعد متصلا واقعہ رحم کو ذکر کیا جاتا ہے۔

(۴) سب وجوہ اعجاز میں سے اکمل واعلیٰ قران مجید کی وجہ اعجاز اس کی فصاحت و بلاغۃ ہے

اعتراض:۔ آپ نے کہا کہ قران مجید فصاحت و بلاغۃ غیر مثلیہ کی وجہ سے معجزہ ہے حالانکہ تمام تر فصاحت وبلاغت مدون ہے جو کتب میں درج ہے تو جو آدمی کتب علم معانی پر حاوی ہو وہ اس قران مجید جیسی کلام بنا سکتا ہے، کلام باری کے غیر مثل ہونے کا کیا مطلب ہے؟

جواب(۱):۔ فصاحت و بلاغت کی تعریف یہ ہے کہ کلام کا مقتضیٰ حال کے مطابق ہونا جس میں مقتضیاتِ احوال کا علم ضروری ہے انسان جتنا بھی علم معانی میں ماہر ہو جائے دنیا میں رہنے والے، آنے والے اور گذشتہ تمام انسانوں کے احوال سے واقف نہیں تو مقتضیٰ احوال میں عدم علمیت کی وجہ سے قرّان مجید جیسی کلام قطعاً نہیں بنا سکتا اور باری تعالیٰ عز اسمہ تو علیم وخبیر ذات ہیں تمام احوال ظاہرہ ومخفیہ پر خبیر ہیں تو یقیناً مقتضیاتِ احوال جمیع الناس کا علم ہونے کی بنا پر اپنی کلام میں غیر مثل ہیں۔

جواب(۲):۔ باری تعالیٰ جس طرح اپنی ذات میں مفرد و بے مثال ہیں اسی طرح صفات میں بھی بے مثال ہیں اور کلام اللہ، اللہ کی صفت ہے اور انفرادیت فی الصفۃ اسی طرح ہو سکتی ہے کہ باری تعالیٰ کی کلام اعلیٰ درجہ کی فصاحت و بلاغت پر مشتمل ہو۔

ثُمَّ بَيَّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ اِلَيْهِمْ حَسْبَمَا عَنَّ لَهُمْ مِنْ مَصَالِحِهِمْ لِيَدَّبَّرُوْا ايَاتِهٖ
پھر بیان کیا لوگوں کیلئے انکی طرف نازل کردہ کو اسی کے موافق جو ان کو مصلحتیں پیش آئیں تا کہ وہ اس کی آیات میں غور وفکر کریں
وَلِيَتَذَكَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ تَذْكِيْرًا فَكَشَفَ لَهُمْ قِنَاعَ الْاِنْغِلَاقِ عَنْ ايَاتٍ
اور عقل والے نصیحت پکڑیں۔ پس کھول دیا ان کیلئے پیچیدگیوں کے پردوں کو ان آیات محکمات سے
مُحْكَمَاتٍ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٍ هُنَّ رُمُوْزُ الْخِطَابِ تَاوِيْلاً
جو ام الکتاب ہیں اور دوسری آیات متشابہات ہیں جو خطاب خداوندی کے راز ہائے سربستہ ہیں تاویل

وَ تَفْسِيْرًا وَاَبْرَزَ غَوَامِضَ الْحَقَائِقِ وَلَطَائِفَ الدَّقَائِقِ لِيَنْجَلِيَ لَهُمْ خَفَايَا

اور تفسیر کے اعتبار سے۔ اور مخفی حقیقتوں اور باریک نکتوں کو ظاہر کیا تاکہ عالم شہود اور عالم غیب کی مخفی چیزیں

الْمُلْكِ وَالْمَلَكُوْتِ وَخَبَايَا الْقُدْسِ وَالْجَبَرُوْتِ لِيَتَفَكَّرُوْا فِيْهَا تَفْكِيْرًا

اور اللہ کی صفات جمالیہ اور جلالیہ کی پوشیدہ چیزیں ان کے لئے روشن ہو جائیں تاکہ وہ ان میں خوب غور وفکر کریں

وَمَهَّدَ لَهُمْ قَوَاعِدَ الْاَحْكَامِ وَاَوْضَاعَهَا مِنْ نُصُوْصِ الْاٰيَاتِ وَاَلْمَاعِهَا

اور احکام کے قواعد اور ان کی علتوں کو ان کے لئے مقرر کیا وہ قواعد وعلل جو نصوص آیات اور اشارات آیات سے مستنبط ہیں

لِيُذْهِبَ عَنْهُمُ الرِّجْسَ وَ يُطَهِّرَهُمْ تَطْهِيْرًا .فَمَنْ كَانَ لَهٗ قَلْبٌ اَوْ اَلْقَى

تاکہ ان سے گندگی کو دور کردے اور ان کو خوب پاک کردے۔ پس وہ شخص جس کا کامل دل ہو یا وہ شخص جس نے

السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيْدٌ فَهُوَ فِي الدَّارَيْنِ حَمِيْدٌ وَسَعِيْدٌ وَمَنْ لَّمْ يَرْفَعْ اِلَيْهِ

حاضر النفس ہونے کی حالت میں کان لگائے ہوں وہ دنیا وآخرت میں محمود اور خوش بخت ہے، اور وہ شخص جس نے اپنے سر کو

رَاْسَهٗ وَاَطْفَأَ نِبْرَاسَهٗ يَعِشْ ذَمِيْمًا وَسَيَصْلٰى سَعِيْرًا، فَيَا وَاجِبَ الْوُجُوْدِ

اس کی طرف نہیں اٹھایا اور اپنے نور فطرت کو بجھادیا وہ ذلیل ہو کر زندگی گزارے گا اور عنقریب بھڑکتی ہوئی آگ میں داخل ہوگا۔

وَيَا فَائِضَ الْجُوْدِ وَيَا غَايَةَ كُلِّ مَقْصُوْدٍ صَلِّ عَلَيْهِ صَلٰوةً تُوَازِيْ غَنَائَهٗ

پس اے واجب الوجود ذات اور اے سخاوت کا فیضان کرنے والے اور اے ہر مقصود کی انتہاء! آپ حضور ﷺ پر

وَتُجَازِيْ عَنَائَهٗ وَعَلٰى مَنْ اَعَانَهٗ وَقَرَّرَ تِبْيَانَهٗ تَقْرِيْرًا وَاَفِضْ عَلَيْنَا مِنْ بَرَكَاتِهِمْ

ایسی رحمت نازل فرمائیں جو ان کے نفع کے برابر ہو اور انکی مشقت کے مساوی ہو اور ان لوگوں پر رحمت نازل فرمائیں جنہوں

نے آپ کی مدد کی اور آپ کے بیان کردہ احکامات کو خوب مضبوط کیا اور ہم پر بھی انکی برکات سے رحمت کا فیضان کیجئے

وَاسْلُكْ بِنَا مَسَالِكَ كَرَامَاتِهِمْ وَسَلِّمْ عَلَيْهِمْ وَعَلَيْنَا تَسْلِيْمًا كَثِيْرًا.

اور ہمیں ان کی کرامات کے راستوں پر چلایئے، اور ان پر اور ہم پر کثیر سلامتی نازل فرمایئے۔

فائدہ:۔ تقطیع عبارت اور اغراض مصنف بیان کرتے وقت جو کہا جاتا ہے کہ فلاں لفظ سے فلاں تک۔اس میں غایت مغیا سے خارج ہوتی ہے یہ وضاحت اس لئے ضروری ہے تاکہ مغالطہ نہ ہو۔

اغراض مصنف:۔ **ثم بین للناس ما نزل الیھم** سے قران مجید کی ارشاد کی کیفیت کا ذکر ہے،**فکشف لھم قناع** سے **ثم بین للناس** پر تفریع ہے،**وابرز غوامض الحقائق ولطائف الدقائق** سے بھی وہی کیفیت تبیین کا بیان ہے **لینجل** سے علت ابراز کا بیان ہے۔

☆**ثم بین للناس ما نزل الیھم** :۔یہاں سے قران مجید کی ارشاد کی کیفیت ذکر فرمارہے ہیں کہ یہ قران مجید لوگوں کیلئے رشد وہدایت کا ذریعہ کیسے ہے؟ **بین** کی ضمیر کا مرجع **عبدہ** ہے مرجع لفظ اللہ بھی بن سکتا ہے لیکن واسطہ نبی کریم ﷺ ہونگے۔

☆**حسبما** :۔کا معنی موافق کا ہے عَنَّ یَعِنُّ ظہور کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ پھر نبی کریم ﷺ نے لوگوں کی مصلحتوں کے پیش نظر قران مجید کو بیان کیا یعنی جتنی ضرورت پڑتی تھی اتنا بیان کرتے تھے۔پھر لفظ **ثم** کو ذکر کرکے اشارہ کردیا کہ تاخیر بیان عن وقت الخطاب جائز ہے بلکہ موقع خطاب میں استماع ضروری ہے **کما فی القران فاذا قرأناہ فاتبع قرانه، ثم ان علینا بیانه** .

☆**من مصالحھم**:۔اس میں اختلاف ہے کہ باری تعالی پر لوگوں کی مصالح کا لحاظ کرنا واجب ہے یا نہیں؟ معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ مصالح الناس کا لحاظ کرنا باری تعالی پر واجب ہے اور اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ باری تعالی انسانوں کی مصالح کا لحاظ تو فرماتے ہیں لیکن بطور تفضّل اور احسان کے۔تو بیان منزل **حسبماعن لھم من مصالحھم** بطور تفضّل کے ہے۔

☆**لیتدبروا آیاته**:۔یہ بین کے متعلق ہے تدبر انجام کار کو سوچنے کا نام ہے اور تدبر سبب بنتا ہے تذکر کا اس لئے تدبر کو تذکر پر مقدم کیا کیونکہ تذکر کا معنی ہے استحضار واتعاظ [illegible] تدبر کے

بعد ہی نصیحت کا حصول اور انجام کا استحضار ہوتا ہے۔

☆**اولو االالباب** : کے لفظ سے ایک تو **هدی للمتقین** والی تخصیص کی طرف اشارہ ہو گیا کہ اگر چہ تبیـــن تو تمام لوگوں کے لئے ہے لیکن تذکر فقط اصحابِ عقول کو حاصل ہوگا، نیز یہ بھی اشارہ کر دیا کہ اصحابِ عقول وہی ہیں جو تدبر کے بعد تذکر حاصل کرتے ہیں۔

☆**تذکیر ا** : یہ لیتذکر سے مفعول مطلق ہو کر تذکر کے معنی میں ہے اور و تبتل الیه تبتیلا کے قبیل سے ہے اور اس کو بمعنی تذکر اس لئے کیا کہ تـذکـر لازمی ہے اور تـذکیـر متعدی ہے اس صورت میں مفعول مطلق بنانا صحیح نہیں ہے اور علامہ شیخ زادہ نے کہا ہے کہ تـذکیـرا اپنے اصلی معنی میں ہے اور یہ اس وقت حال بنے گا اولو االالباب سے ای جال کونهم مذکرین للغیر .

☆**فکشف لهم قناع الانغلاق الخ** :۔ظاہری طور پر یہ عبارت ثم بین پر تفریع ہے اور حقیقت میں عطف التفصیل علی المجمل ہے، یہ عبارت بھی کیفیت دلالۃ علی الاحکام کا بیان ہے، کشف کا معنی ہے ازالة ما یستر الشیء

☆ **قناع** :مقنع کو کہتے ہیں جس سے عورت اپنے چہرے اور سر کو ڈھانپتی ہے۔

☆ **انغلاق** : وغلق بمعنی بند کرنا ایات محکمات کا معنی جس میں احتمال ناشی بالدلیل نہ ہو قناع الانغلاق کی اضافۃ مثل لـجین الماء کے ہے یعنی اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ ہے معنی یہ ہوگا وہ انغلاق جو قناع کی مثل ہے۔

اعتراض :۔جب کتاب محکم تھی جس میں تاویل و تنسیخ کا احتمال تک نہ تھا تو پھر اس سے پردوں کے ہٹانے کا کیا مطلب؟ اس سے معلوم ہوا کہ ان آیات محکمات میں کسی قسم کا انغلاق موجود تھا۔

جواب(ا) :۔محکم کا معنی ہے کہ جس میں احتمال ناشی بالدلیل نہ ہو تو اس میں احتمالات ناشیہ بغیر الدلیل ہو سکتے ہیں جو امکان کے درجہ میں ہیں کشف میں انہیں احتمالات کا ازالہ ہے۔

جواب(۲):۔ بسا اوقات ایک چیز مترقب الوجود کو متیقن الوجود فرض کر کے اس پر حکم لگا دیا جاتا ہے کما فی قوله ضَيِّقْ فَمَ الرَّكِيِّ (کنویں کا منہ تنگ کر) یعنی ابتداء سے کنویں کا منہ تنگ بنا نہ یہ کہ پہلے وسیع کر کے بعد میں تنگ بنا تو یہاں معنی یہ ہے کہ باری تعالی نے اپنی کلام کو ابتداہی سے محکم بنایا۔

پھر یہاں عبارات میں چند استعارات ہیں۔

فائدہ:۔ استعارات چار قسم کے ہوتے ہیں (۱) مصرحہ: جس میں ذکر مشبہ بہ کا ہو اور ارادہ مشبہ کا ہو (۲) مکنیہ: ذکر مشبہ کا ارادہ بھی مشبہ کا ہو اور مشبہ کی تشبیہ مشبہ بہ کے ساتھ مضمر فی النفس ہو (۳) تخیلیہ: مشبہ بہ کے لوازمات میں سے کسی لازم کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جائے (۴) ترشیحیہ: مشبہ بہ کے مناسبات میں کسی مناسب کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جائے۔

اب یہاں آیات کو خزائن مکنونۃ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ استعارہ مکنیہ ہے پھر انغلاق جو کہ لازم ہے اس کا اثبات استعارہ تخیلیہ ہے اور مناسبات میں سے کشف کو ثابت کرنا استعارہ ترشیحیہ ہوا، اسی طرح آیات وکلمات کو عرائس متحجبہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے یہ استعارہ مکنیہ ہے، پھر قناع کو ثابت کرنا تخیلیہ اور کشف کو ثابت کرنا ترشیحیہ ہے۔

☆تاویلا وتفسیرا: تاویل کا معنی ہے قواعدِ عربیہ کے موافق اعتراضات کو رفع کرنا، یہاں اسم فاعل کے معنی میں ہو کر کشف کی ضمیر سے حال ہے ای حال کونه مؤولا ومفسرا.

☆هن ام الكتاب: وہ آیات محکمات ہی ام الکتاب ہیں کیونکہ ان پر احکام کا دارومدار ہے، پھر مقابلۃً فرمایا واُخر متشابهات متشابہات کی دو قسمیں ہیں (۱) جن کا لغوی معنی تو معلوم ہے لیکن مراد معلوم نہیں جیسے ید الله، يوم يكشف عن ساق وغیرہ (۲) جن کا لغوی معنی بھی معلوم نہیں اور مراد بھی جیسے حروف مقطعات الم، طس، ن، ق وغیرہ۔

☆هن رموز الخطاب : رموز یہ رمز کی جمع ہے بمعنی ہونٹوں اورابروؤں سے اشارہ کرنا یہاں اسم فاعل رامز کے معنی میں ہے۔رمز خطاب اس کلام کو کہتے ہیں جس کو غیر کی طرف متوجہ کیا جائے، اصل عبارت گویا یوں ہے هن رمزات من اهله رمزا خفيا من الكلام الموجه .

☆وابرز غوامض الحقائق ولطائف الدقائق : یہاں سے بھی کیفیت تبیین کا بیان ہے۔ ابراز بمعنی اظہار غوامض اگر غامضة کی جمع ہوتو قانون کے موافق ہےاوراگر غامض کی جمع ہوتو قانون کے خلاف ہوگی کیونکہ فاعل صفتی کی جمع فواعل کے وزن پرنہیں آتی ہاں فاعل اسمی کی جمع فواعل کے وزن پر آتی رہتی ہے۔ غوامض الحقائق سے عالم شہادت کی اشیاء کی طرف اشارہ ہےاور لطائف الدقائق سے عالم غیب کی باتیں مراد ہیں، مطلب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے عالم شہادت کی خبریں یعنی احکامات بھی بتلائے اور عالم غیب کی اشیاء یعنی جنت وجہنم کے احوال بھی بتلائے ہیں۔

☆ليتجلى : ۔ سے علت ابراز کا بیان ہے۔ملک وملکوت سے ایک ہی مراد ہے، ملکوت میں مبالغہ ہے ای عظیم الملک ،اسی لئے ملک کی تفسیر عالَم شہادت اورملکوت کی عالم غیب کے ساتھ کی گئی ہے۔

☆وخبايا القدس والجبروت :۔اس عبارت میں بیضاوی کے نسخے دوقسم کے ہیں، ایک میں تو القدس کے بعد واؤ کا ذکر ہےاورالجبروت کا القدس پرعطف ہےتو پھر القدس سے صفات جمالیہ اورالجبروت سے صفات جلالیہ مراد ہونگی اورایک نسخہ میں قدس غیر معرف باللام ہوکر مضاف الى الجبروت ہے یعنی باری تعالی کی صفات جلالیہ شوائب النقصان سے منزہ ہیں عام انسانوں کی صفات کی طرح نہیں ہیں کیونکہ انسان کے جلال میں ظلم پایا جا تا ہےلیکن باری تعالی کی صفات جلالیہ افراط وتفریط سے منزہ ہوکر معتدل ہیں۔

☆**لیتفکروا فیها تفکیرا** : یہ علت کا بیان ہے، ابراز غوامض کی علت انجلاء خفایا وخبایا تھی پھر اس کی علت یہ ہے کہ انسان پوری فکر کرے۔ کیونکہ یہی سعادت دارین کا سبب ہے، جب تفکر کریں گے تو مصنوعات باری کو دیکھ کر شان عظمت باری تعالی پر استدلال کرینگے اور جب عظمتِ شانِ باری تعالی پر اطلاع ہوجائے گی تو احکامِ شرعیہ پر عمل کرنا آسان ہوجائے گا اور اس سے سعادت دارین حاصل ہوگی اور یہی مقصود کامل واصلی ہے۔

☆**ومهد لهم قواعد الاحکام** : ۔یہاں سے بھی کیفیت تبیین کا بیان ہے۔ مهد بمعنی هیأ تیار کیا، قواعد قاعدة کی جمع ہے۔ قاعدہ اس قانون کلی کا نام ہے جو مختلف جزئیات پر مشتمل ہو، احکام حکم کی جمع ہے۔ ماثبت بالخطاب جیسے وجوب، حرمۃ، ندب وغیرہ۔

☆**اوضاعها** : ۔اوضاع وضع کی جمع ہے۔ بمعنی عللِ احکام۔

☆ **نصوص** : نص کی جمع ہے، یہاں تجرید کے ساتھ معنی ہوگا "صریح"۔

☆**الماع** : لمع کی جمع ہے بمعنی اشارہ یعنی اللہ تعالی نے مفسرین اور فقہاء کو پیدا فرمایا جنہوں نے استنباط کیا اور تمام احکام کی علتوں کو معلوم کیا بعض استنباط صریح آیات سے ہوئے جسے عبارۃ النص کہتے ہیں اور بعض استنباط اشارہ جات سے ہوئے جسے اشارۃ النص کہا جاتا ہے۔

☆**لیذهب عنهم الرجس** : ۔نزل الفرقان سے اب تک تمام عبارت کی علت کا بیان ہے کہ اگر مخلوق کو علم بالاحکام نہ ہوتا تو قذرِ جہالت یعنی جہالت کی گندگی ہوتی اور اعمال نہ کرتے تو قذر ذنب سے متصف ہوتے، جب نبی کریم ﷺ نے احکام بھی بتلا دیئے اور عمل کرنے کا طریقہ بھی بتلا دیا اب جو آدمی عالم بالاحکام ہوکر ان پر عامل ہوگا تو اس سے باری تعالی دونوں قسم کی گندگیوں کو دور کرے گا، جب انسان پاک ہوجائے گا تو مشاہدۂ جمالِ ذی الجلال کر سکے گا اور یہی بڑی کامیابی ہے۔

☆**فمن کان له قلب** : ۔یہاں سے عاملین وغیرِ عاملین کی اقسام کا بیان ہے کہ بعض نے تو

احکام سن کران پر عمل کامل کیا جن کو فرمایا فمن کان له قلب ،قلب میں تنوین تعظیم کی ہے ای قلب کامل وعظیم من الاغراض۔

اور دوسری قسم وہ ہے جنہوں نے عمل تو کیا لیکن عمل میں کچھ نقصان تھا ان کا ان الفاظ میں ذکر فرمایا او القی السمع وهو شهيد ای حاضر النفس ۔ پھر ان دونوں کا حکم بیان فرمایا فهو فی الدارین حمید (ای محمود فی الدنیا) وسعید (فی الآخرة)

اور تیسرا قسم وہ ہے جنہوں نے بالکل عمل ہی نہ کیا بلکہ جعلوا اصابعهم فی اٰذانهم کا مصداق بنے ،ان کو ان الفاظ سے بیان فرمایا و من لم یرفع الیه رأسه و اطفا براسه ان کا نتیجہ یعیش ذمیما (ای مذموما فی الدنیا) وسیصلی سعیرا یعش کو مجزوم ذکر کیا اور سیصلی کو علیحدہ ذکر کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ یعش اثر کے ترتب کے طور پر ہے جو ضروری نہیں اور یصلی پر سین تاکیدی داخل ہے کہ آخرت میں دخول فی الجہنم ضرور ہوگا۔

☆فیا واجب الوجود: ۔ اَیْ وَاجِبَ وُجُوْدِہٖ حمد باری تعالی کے بعد گویا کہ مصنف نے جمال باری تعالی کا مشاہدہ کرلیا ہے اس لئے اب بارگاہ ایزدی میں حاضر ہو کر صلوٰۃ علی النبی ﷺ کی دعا کررہے ہیں۔

صلوۃ علی النبی ﷺ کے دلائل میں سے ایک نقلی دلیل صاحب کشاف نے ورفعنا لک ذکرک کے ذیل یہ ذکر کی میں ہے کہ اس آیت کا مطلب ہے ذُکِـرتَ حیث ذُکِرتُ، اوراس پر عقلی دلیل شکرا لمنعم واجب عقلا والا ضابطہ ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ ہمارے لئے حصول فیضان باری کا واسطہ ہیں لہٰذا ان دو دلیلوں کی وجہ سے صلوۃ علی النبی ﷺ ضروری ہے۔مزید تفصیل ابتدائی کتب میں کرات مرات سے گزر چکی ہے۔

☆ویا فائض الجود : فائض فیضان سے ہے بمعنی کثیر ہونا،کہا جاتا ہے فاض الوادی جب کناروں پر پانی چلا جائے اور اصطلاح میں اسکا معنی ہے فِعْلُ فَاعِلٍ یفعل دائما لا

بعوض ولا لغرض ۔جود کا معنی ہے افادة ما ینبغی لمن ینبغی لا بعوض ولا لغرض یعنی مناسب چیز کا فائدہ مناسب جگہ پر پہچانا کسی عوض وغرض کے بغیر مثلا کسی تمیر کے کپڑے مانگنے کے وقت اس کو روٹی دے دینا سخاوت نہیں ہے، اسی طرح کسی جاہل کو بیضاوی شریف دے دینا بھی سخاوت نہیں ہے، بقیہ فوائد قیود ظاہر ہیں۔

☆غاية كل مقصود : یعنی ہر مقصود کا مآل ومرجع۔ صل علیہ الخ مفہوم یہ ہے کہ صلوٰۃ بھیج نبی کریم ﷺ پر ایسی عظمت والی صلوۃ جو مساوی ہو ان کے فائدہ پہنچانے کے اور بدلہ بنے ان کی مشقت برداشت کرنے کا اور ان پر جنہوں نے نبی کریم ﷺ کی اعانت کی اور بیانِ نبی کو عملی جامہ پہنا کر پختہ کیا اور ہمیں بھی ان کی برکات میں سے حصہ عطاء فرما اور ہمیں چلا ان کی کرامات کے راستوں پر یعنی ہمیں بھی ایسے راستے پر چلا کہ جس پر چلنے کی وجہ سے ان حضرات کو یہ عظمت اور کرامات نصیب ہوتی ہیں اور ان پر اور ہمارے اوپر بہت زیادہ سلامتی نازل فرما۔

وَبَعْدُ فَاِنَّ اَعْظَمَ الْعُلُوْمِ مِقْدَارًا وَاَرْفَعَهَا شَرَفًا وَمَنَارًا عِلْمُ التَّفْسِيْرِ الَّذِیْ

اور (حمد وصلوۃ) کے بعد پس بے شک سب سے بڑا علم مرتبہ کے اعتبار سے اور سب سے اعلیٰ علم شرافت وعظمت کے اعتبار سے وہ علم تفسیر ہے جو

هُوَ رَئِيْسُ الْعُلُوْمِ الدِّيْنِيَّةِ وَرَأْسُهَا وَبُنِيَ قَوَاعِدُ الشَّرْعِ وَاَسَاسُهَا لَا يَلِيْقُ

تمام علوم دینیہ کا سردار اور اصل ہے اور قواعد شرعیہ کی بنیاد اور اساس ہے، اس علم کو حاصل کرنے

لِتَعَاطِيْهِ وَالتَّصَدِّیْ لِلتَكَلُّمِ فِيْهِ اِلَّا مَنْ بَرَعَ فِي الْعُلُوْمِ الدِّيْنِيَّةِ كُلِّهَا اُصُوْلِهَا

اور اس میں کلام کرنے کے لائق نہیں ہے مگر وہ شخص جو تمام علوم دینیہ کے اصول وفروع میں فائق ہو

وَفُرُوْعِهَا وَفَاقَ فِي الصِّنَاعَاتِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْفُنُوْنِ الْاَدَبِيَّةِ بِاَنْوَاعِهَا وَلَطَالَمَا

اور تمام صناعات عربیہ اور فنون ادبیہ میں ماہر ہو ۔ اور بسا اوقات میرے دل میں

اَحْدَثَ نَفْسِیْ بِاَنْ اُصَنِّفَ فِیْ هٰذَا الْفَنِّ كِتَابًا يَحْتَوِیْ عَلٰى صَفْوَةِ مَابَلَغَنِیْ

یہ بات پیدا ہوتی تھی کہ میں اس فن میں ایک ایسی کتاب تصنیف کروں جو خالص ان چیزوں پر مشتمل ہو جو مجھ تک پہنچی ہیں

مِنْ عُظَمَاءِ الصَّحَابَةِ وَعُلَمَاءِ التَّابِعِيْنَ وَمَنْ دُوْنَهُمْ مِنَ السَّلْفِ الصَّالِحِيْنَ

بڑے بڑے صحابہ کرام، تابعین اور ان سے مرتبہ میں جو کم ہیں ان سے سلف صالحین میں سے۔

وَيَنْطَوِیْ عَلٰى نُكَتٍ بَارِعَةٍ وَلَطَائِفَ رَائِقَةٍ اَسْتَنْبَطُهَا اَنَا وَمَنْ قَبْلِیْ مِنْ

اور وہ کتاب مشتمل ہو عجیب وغریب نکتوں پر اور ایسے خوش کن لطائف پر جن کو میں نے مستنبط کیا ہے اور مجھ سے پہلے کے

اَفَاضِلِ الْمُتَاخِّرِيْنَ وَاَمَاثِلِ الْمُحَقِّقِيْنَ وَيُعْرِبُ عَنْ وُجُوْهِ الْقِرَاءَاتِ

متاخرین فضلاء اور ہمعصر محققین نے اور وہ کتاب ان وجوہ قراءات مشہورہ کو ظاہر کردے

الْمَشْهُوْرَةِ الْمَعْزِيَّةِ اِلَى الْاَئِمَّةِ الثَّمَانِيَّةِ الْمَشْهُوْرِيْنَ وَالشَّوَاذِّ الْمَرْوِيَّةِ

جو آٹھ مشہور ائمہ کی طرف منسوب ہیں اور قرأات شاذہ کو

عَنِ الْقُرَّاءِ الْمُعْتَبَرِيْنَ اِلَّا اَنَّ قُصُوْرَ بِضَاعَتِیْ يُثَبِّطُنِیْ عَنِ الْاِقْدَامِ وَيَمْنَعُنِیْ

جو معتبر قراء سے مروی ہیں، لیکن میری کم مائیگی نے مجھ کو اس خیال پر عمل کرنے سے روک دیا اور مجھے اس مقام پر

عَنِ الْاِنْتِصَابِ فِیْ هٰذَا الْمَقَامِ حَتّٰى سَنَحَ لِیْ بَعْدَ الْاِسْتِخَارَةِ مَاصَمَّمَ بِهٖ

کھڑا ہونے سے روک دیا حتی کہ میرے لئے استخارہ کے بعد وہ چیز ظاہر ہوگئی جس کی وجہ سے میرا عزم پختہ ہوگیا

عَزْمِیْ عَلَى الشُّرُوْعِ فِيْمَا اَرَدْتُّهٗ وَالْاِتْيَانِ بِمَا قَصَدْتُّهٗ نَاوِيًا اَنْ اُسَمِّيَهٗ بَعْدَ

اس چیز کے شروع کرنے پر جس کا میں نے ارادہ کیا تھا اور اس چیز کے لانے پر جس کا میں نے قصد کیا تھا درانحالیکہ میں نیت کرنے والا تھا کہ اس کو پورا کرنے کے بعد

اَنْ اُتَمِّمَهٗ بِاَنْوَارِ التَّنْزِيْلِ وَاَسْرَارِ التَّاوِيْلِ فَهَا اَنَا الْاٰنَ اَشْرَعُ وَبِحُسْنِ

اس کا نام "انوار التنزیل واسرار التاویل" رکھوں گا پس بیدار رہو! اب میں شروع کر رہا ہوں اور اسی کی حسن

تَوْفِيْقِهِ اَقُوْلُ وَهُوَ الْمُوَفِّقُ لِكُلِّ خَيْرٍ وَالْمُعْطِيْ لِكُلِّ سُؤَالٍ .

توفیق سے کہتا ہوں اور وہی توفیق دینے والا ہے ہر بھلائی کی اور عطا کرنے والا ہے ہر سوال کو۔

اغراض مصنف:۔ فان اعظم العلوم سے لا یلیق تک علت تعیین فن بیان کی ہے اور اس کے ضمن میں علت تعیین متن کو بھی ذکر کر دیا پھر و لایلیق لتعاطیه سے و طالما تک کیفیت مصنِّف کو بیان کیا کہ علم تفسیر کے مصنف کو کیسا ہونا چاہیے، پھر و طالما سے یحتوی تک علت تصنیف کو اور یحتوی سے الا ان قصور بضاعتی تک کیفیتِ مصنَّف کو بیان کیا ہے، الا ان قصور بضاعتی سے آخر لکل مسئول تک تتمۂ علت تصنیف یا تتمۂ کیفیتِ مصنَّف ہے۔

تشریح:۔ وبعد کی چھ تحقیقیں ہیں (۱) تلفظی: اس کا ابتداءً تلفظ کرنے والا کون ہے۔ (۲) تحقیق حکم: اس کا شرعی حکم کیا ہے (۳) تحقیق اعرابی و بنائی (۴) تحقیق ترکیبی (۵) لفظ بعد کے بعد فاء اور لفظ بعد سے پہلے واؤ کی تحقیق (۶) تحقیق اشتمالی۔

(۱) تحقیق تلفظی:۔ یعنی اس اما بعد کا متلفظ اول (سب سے پہلے اس کا تلفظ کرنے والا) کون ہے اس کے متلفِظِ اول میں اختلاف ہے (۱) یعرب بن قحطان (۲) قس بن ساعدہ (۳) سحبان بن وائل (۴) حضرت داؤد علیہ السلام۔ اکثر حضرات کے ہاں یہی راجح ہے اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ باری تعالیٰ نے قرآن مجید میں حضرت داؤد علیہ السلام کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا اٰتینٰه الحکمة وفصل الخطاب اور اس فصل الخطاب سے مراد لفظ امابعد کا عطا کرنا ہے یعنی سب سے پہلے اپنے خطبات میں اما بعد کا استعمال حضرت داؤد علیہ السلام نے کیا (۵) امام رازی رحمہ اللہ نے تفسیر کبیر میں سورۂ یوسف کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس لفظ کے اول تلفظ کرنے والے حضرت یعقوب علیہ السلام ہیں۔

(۲) حکم شرعی:۔ اس کا خطبہ میں پڑھنا سنت مؤکدہ کے درجہ میں ہے کیونکہ تمام خطبات و

مکاتیب نبویہ میں لفظ بعد موجود ہے۔

(۳) تحقیق اعرابی و بنائی:۔ چونکہ یہ لازم الاضافت ہے اس لئے اس کے مضاف الیہ کی تین صورتیں ہیں اور ان کے اعتبار سے اس کے اعراب کی تین حالتیں ہیں (۱) اگر مضاف الیہ مذکور ہو یا محذوف ہو کر نسیا منسیا ہو تو یہ معرب بحسب العوامل ہوگا۔ (۲) اگر مضاف الیہ محذوف منوی ہو تو مبنی علی الضم ہوگا۔ باقی یہ سوال کہ (۱) اس صورت میں یہ مبنی کیوں ہے؟ (۲) مبنی علی السکون کیوں نہیں حالانکہ اصل بناء علی السکون ہے۔ مبنی علی الحرکۃ کیوں ہے؟ (۳) اور تیسرا سوال یہ ہے کہ اگر اما بعد کو مبنی علی الحرکۃ کرنا ہی تھا تو حرکتِ ضمہ پر مبنی کیوں کیا گیا مبنی علی الفتح یا مبنی علی الکسر کیوں نہیں دیا گیا؟

ان تینوں کا بالترتیب جواب دیتے ہیں (۱) پہلی بات کہ یہ مبنی کیوں ہے اس کا جواب تو یہی ہے کہ چونکہ یہ مبنی الاصل حرف کے احتیاج میں مشابہ ہے کہ جیسے حرف اپنے معنی پر دلالت کرنے میں ضم ضمیمہ کا محتاج ہوتا ہے ایسے ہی یہ بعد تیسرے استعمال میں مضاف الیہ کا محتاج ہے جیسے اسماء موصولہ اور اسماء اشارہ بھی صلہ اور مشار الیہ کی طرف احتیاج میں حرف مبنی الاصل کے مشابہ ہیں۔ (۲) دوسری بات کہ یہ مبنی علی الحرکۃ کیوں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اصل مبنی تو وہ ہے جو کہ مبنی علی السکون ہو جیسے مـن و عن یہ چونکہ اصل مبنی نہیں بلکہ مشابہ ہیں مبنی کے ساتھ اس لیئے ان کو مبنی علی الحرکۃ کیا تا کہ اصل مبنی اور مشابہ مبنی میں فرق ہو جائے (۳) تیسری بات کہ مبنی علی الضم کیوں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ معرب ہونے کی حالت میں یہ منصوب اور مجرور بحسب العوامل ہوتی ہے مضموم نہیں تو مبنی ہونے کی حالت میں انکو مبنی علی الضم کیا تا کہ معرب و مبنی میں فرق ہو جائے

(۴) تحقیق ترکیبی:۔ اس میں اتفاق ہے کہ ترکیبی طور پر لفظ بعد مفعول فیہ بنتا ہے لیکن پھر اس کے عامل میں اختلاف ہے، اس میں کئی اقوال ہیں (۱) مبرد نحوی کا خیال ہے کہ اس سے پہلے شرط مقدر ہوتی ہے وہ شرط یہ ہے مھما یکن من شیء بعد الحمد و الصلوۃ شرط محذوف

میں جو فعل ہے بعد اس کا مفعول فیہ ہے (۲) سیبویہ فرماتے ہیں کہ یہ لفظ بعد ظرف مقدم معمول بنتا ہے اس جزاء کا جو بعد کے بعد مذکور ہوتی ہے۔ (۳) علامہ مازنی تفصیل فرماتے ہیں کہ کبھی بعد کو جزاء پر مقدم کرنا جائز ہوتا ہے اور کبھی نہیں، اگر یہ جائز التقدیم ہو تو جزاء کا مفعول فیہ بنتا ہے اور اگر غیر جائز التقدیم ہو تو شرط کا مفعول فیہ بنتا ہے۔

اشکال:۔ امام مازنی کی یہ تفصیل صحیح نہیں کیونکہ نحوی حضرات کا ضابطہ ہے کہ جزاء کے ذیل میں جو چیز بھی مذکور ہو اس کا مقدم من الجزاء ہونا صحیح نہیں تو جائز التقدیم کہنے کا کیا مطلب ہے؟

جواب:۔ جائز التقدیم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تقدیم پر جزاء کے علاوہ کوئی اور مانع نہ ہو اور اس سے غیر جائز التقدیم کا مطلب بھی واضح ہو گیا کہ جزاء کے علاوہ اور کوئی مانع بھی ہو۔

چنانچہ یہاں بیضاوی شریف میں جو لفظ بعد مذکور ہے یہ غیر جائز التقدیم ہے کیونکہ ایک مانع تو جزاء والا ہے، علاوہ ازیں ایک مانع یہ بھی ہے کہ فان اعظم میں جزاء پر انّ موجود ہے۔ جو عامل ضعیف ہے مابعد میں تو عمل کرتا ہے ماقبل میں عمل نہیں کرسکتا لہذا اس کا معمول اس سے قطعاً مقدم نہیں ہو سکتا۔

(۵) پانچویں تحقیق:۔ اگر لفظ بعد کے بعد فاء موجود ہو تو دو حال سے خالی نہیں لفظ اما پہلے مذکور ہوگا یا نہیں، اگر مذکور ہو تو وہ قائم مقام شرط کے ہوگا اور یہ فاء جزائیہ بنے گی اور اگر مذکور نہ ہو بلکہ فقط بعد ہو جیسا کہ یہاں ''وبعد'' بغیر اما کے ہے، تو پھر بھی فاء جزائیہ ہوگی تقدیر امّا کی وجہ سے یا توہّمِ امّا کی بنا پر یعنی چونکہ مقام ایسا ہے کہ جہاں اما کا عام طور پر ذکر ہوتا رہتا ہے تو مصنف کی قوت وہمیہ نے اس کو فرض کر کے جزاء پر فاء داخل کر دی۔

اشکال:۔ اس توہّم امّا کا کیا مطلب ہے؟ اس سے تو مصنف کے وہمی ہونے کا وہم ہوتا ہے۔ پھر ان کی تصنیف کا کیا اعتبار؟

جواب:۔ توہّم امّا سے صنعتِ توہم مراد ہے جو کلام عرب میں ایک خوبی کے طور پر استعمال ہوتی ہے۔ چونکہ ہمیں کلام عربی کی پیروی کرنی ہے اور کلام عرب میں مستعمل اسی طرح ہے کہ بعض اوقات ایک لفظ کا مقام ہوتا ہے اس کو ترک کر کے توہم پر ہی اکتفا کرلیا جاتا ہے اور یہ خصوصیت فقط لفظ اما کی نہیں بلکہ علامہ شیخ زادہ نے یہاں بطور استشہاد ایک شعر ذکر کر کے حوالہ بھی دیا ہے کہ امّا کے علاوہ اور الفاظ بھی متوہم مانے جاتے ہیں شعر یہ ہے ؎

بدآ لی انی لست مدرک مامضی　　　ولاسابقٍ شیئا اذا کان جائیا

یہاں سابق کا عطف مدرک منصوب پر ہے حالانکہ سابق مجرور ہے، تو یہاں بھی عرب کے قاعدہ کے تحت کہ عام طور پر حرف نفی کی خبر پر باز ائدہ داخل ہوتی ہے کما فی قولک ما زید بقائم تو یہاں بھی باز ائدہ کا مقام تھا عبارت یوں ہونی چاہیے تھی لست بمدرک و لا سابق لیکن اس کو ذکر کرنے کی بجائے توہم باز ائدہ پر اکتفا کرتے ہوئے سابق کو مجرور ذکر کیا گیا ہے۔ اسی طرح قرآن مجید میں مذکور ہے فَاَصَّدَّقَ وَاَكُنْ مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ یہاں بھی واکن مجزوم کا عطف فاصدق منصوب پر ہے، اس کی بہت سی توجیہات میں سے یہ بھی ایک توجیہ ہے کہ عام طور یہ لفظ وَاَكُنْ شرط کے بعد جزاء کے طور پر مستعمل ہوتا ہے اور اس لئے یہاں توہمِ جزاء کی بنا پر مجزوم ذکر کیا گیا

فاء کی تیسری توجیہ:۔ علامہ رضی رحمہ اللہ نے یہاں تیسری صورت ذکر کی ہے کہ لفظ بعد ہی معنی شرط کو متضمن ہے لھذا فا جزائیہ ہوگی اور اس کی مثال قران مجید میں ہے کہ ایک لفظ معنی شرط کو متضمن ہوتا ہے اور اسکی جزاء پر فا جزائیہ داخل ہوتی ہے کما فی قولہ و اذ لم یھتدوا بہ فسیقولون اصل میں عبارت یوں ہے فسیقولون فی وقت الاھتداء۔

اعتراض:۔ لفظ بعد مازنی کے ایک قول اور سیبویہ کے قول کے مطابق مفعول فیہ بھی ہو اور علامہ رضی کے قول کے مطابق عامل بھی ہو یہ کیسے ہوسکتا ہے؟

جواب:۔ اگر حرف شرط خود نہ ہو بلکہ اسم ہو کر متضمن معنی شرط کو ہو تو وہ بیک وقت عامل و معمول بن سکتا ہے کما فی قوله تعالی واذ قال ربک یہاں واذ مضاف بھی ہے اور مفعول فیہ بھی ہے اور ما تفعل افعل میں ما متضمن معنی شرط کو ہو کر ادوات شرط کی طرح شرط و جزاء میں عامل بھی ہے اور تفعل فعل کا معمول مقدم بھی ہے۔

اور اگر لفظ بعد کے شروع میں فاء نہ ہو بلکہ واؤ موجود ہو تو اس کا حکم وہی فا والا ہوگا اور اس جملہ کی ترکیب پہلی والی ہوگی اور بعض نسخوں میں ایسا ہی ہے یہ واؤ لفظ امّا کے قائم مقام ہے۔ باقی یہ بات کہ امّا کی بجائے واؤ کو کیوں ذکر کیا گیا؟ طلباً للاختصار والا رتباط کہ ایک تو اس میں اختصار ہے اور دوسرا واؤ کی امّا کے ساتھ مناسبت بھی ہے کہ جس طرح امّا شرط و جزاء کو ملانے کا کام دیتا ہے اسی طرح واؤ بھی معطوف و معطوف علیہ کو ملانے کا کام دیتی ہے۔

(۶) تحقیق اشتمالی: ۔لفظ بعد کا قائل ماتن ہوگا یا شارح، اگر ماتن ہو تو لفظ بعد کے بعد مضمون میں تین چیزوں کو بیان کرتا ہے۔(۱) علت تعیین فن (۲) علت تصنیف (۳) کیفیت مصنّف۔ اور اگر شارح ہو تو بعد کے ذیل میں ان تین چیزوں کے علاوہ ایک چوتھی چیز علت تعیین ھذا المتن بھی مذکور ہوتی ہے، پھر بعض حضرات مثلا صاحب تلخیص المفتاح وغیرہ نے تو ان چاروں چیزوں کو بالالتزام بیان کیا ہے اور بعض صرف ضمنا ذکر کرتے ہیں۔ بعض ان سب کا ذکر کرتے ہی نہیں نہ صراحتا نہ ضمنا ان کے پہچاننے کا طریقہ یہ ہے کہ اگر مصنف کسی فن کی تعریف کر رہا ہو تو وہاں ضمنا علت تعیینِ فن کا بیان ہوگا اور اگر متن یا ماتن کی تعریف کر رہا ہو تو ضمنا علت تعیین متن کا بیان ہوگا اور جس مقام میں یہ بتلائے کہ میرے پاس وقت بہت تنگ تھا اور بعض مخلصین نے مجھ سے اصرار کیا تو یہ علت تصنیف ہوگی اور جہاں مصنِف کتاب کی تعریف کرے وہاں کیفیت مصنّف بیان ہوگی۔

☆**فان اعظم العلوم الخ:** یہاں سے علتِ تعیینِ فن بیان فرمارہے ہیں کہ یہ علم تفسیر چونکہ تمام باقی علوم سے مرتبہ اور شان کے لحاظ سے بڑا تھا اور تمام علوم دینیہ کا سردار اور موقوف علیہ

تھا اس لئے میں نے اس فن میں کتاب لکھی ہے اس علم کا اشرف من العلوم الدینیہ ہونا تو پہلے گزر چکا ہے کہ اس کی شرافت چاروں چیزوں کے شریف ہونیکی وجہ سے ہے کہ اس کا موضوع بھی اشرف، غرض وغایت بھی اشرف، مسائل بھی نیز اس کی شدت احتیاج بھی ہے کہ تمام احکام دینیہ کا دارومدار اسی پر ہے لہذا یہ اشرف ہوا۔

اعتراض:۔ علم تفسیر تمام علوم سے اشرف نہیں بلکہ علم کلام اشرف من علم التفسیر ہے کیونکہ علم کلام کا موضوع ذات اللہ اور صفات اللہ ہیں اور علم تفسیر کا موضوع کلام اللہ ہے جو صفات کے درجہ میں ہے اور ذات صفت سے اشرف ہوتی ہے؟

جواب (۱):۔ علوم دینیہ میں سے علم کلام کا اختصاص کیا گیا ہے کہ علم تفسیر علم کلام کے علاوہ دوسرے تمام علوم سے افضل ہے

جواب (۲):۔ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ علم کلام علم تفسیر سے افضل ہے کیونکہ علم کلام کا موضوع تو ذات اللہ اور صفات اللہ خاص ہیں اور علم تفسیر کے موضوع کلام اللہ میں ذات اللہ اور صفات اللہ کے ساتھ ساتھ احکام ومسائل کا ذکر بھی آجاتا ہے تو علم تفسیر کا موضوع کلام اللہ مشتمل علی العموم ہے اور موضوع علم کلام خاص ہے جو چیز مشتمل علی العموم ہو وہ اشرف ہوتی ہے اس سے جو مشمل علی الخصوص ہو لہذا علم تفسیر ہی اشرف العلوم ہے۔

جواب (۳):۔ علم کلام کا موضوع ذات اللہ نہیں بلکہ حق یہی ہے کہ علم کلام کا موضوع ہے **معلومات اللہ من حیث انہ تثبت بہ العقائدالدینیۃ** ہے اور علم تفسیر کا موضوع کلام اللہ معلومات اللہ اور دیگر کئی چیزوں پر بھی مشتمل ہے لہذا علم تفسیر اشرف ہوا۔

جواب (۴):۔ علامہ کازرونی اور عبدالحکیم سیالکوٹی نے جواب دیا کہ من وجہٍ علم تفسیر اشرف ہے اور من وجہٍ علم کلام، علم کلام اس لئے من وجہٍ اشرف ہے کہ علم تفسیر کا موضوع کلام اللہ ہے اور کلام

اللہ کا سمجھنا اثبات متکلم پر موقوف ہے اور متکلم کا اثبات علم کلام پر موقوف ہے تو علم کلام موقوف علیہ ہوا اور علم تفسیر موقوف اور موقوف علیہ اشرف ہوتا ہے، اور من وجہٍ علم تفسیر اس لئے اشرف ہے کہ علم کلام میں عقائد کی بحث ہوتی ہے اور عقائد قران مجید سے معلوم ہوتے ہیں لہذا علم تفسیر بھی اشرف ہوا، جب علم تفسیر من وجہ اشرف من العلوم ہوا تو رئیس العلوم کہنا صحیح ہوا۔

☆**منار :** بمعنی بلندی کیونکہ منار سے وہ جھنڈے مراد ہیں جو پہاڑی علاقوں میں سڑکوں پر نصب ہوتے تھے اور ان پر دیا جلا دیا جاتا تھا تا کہ مسافروں کے لئے راستہ کی تلاش آسان ہو اور اس جھنڈے میں بلندی پائی جاتی ہے یا بقول مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی جھنڈے والی جگہ شے آخر سے مرکب ہوتی ہے یعنی احجار اینٹوں وغیرہ سے تو یہاں منار سے مراد ترکیب وتالیف ہے یعنی عبارت یوں ہوگی ارفعھا شرفا و **تالفاو لنفاذ الامر علیھا** یعنی قران مجید علوم سے مرکب ہے تو اسکی تالیف دوسرے علوم کی تالیف سے ارفع ہے نیز یہ علم رئیس العلوم ہے۔**لنفاذ الامر علیھا** کا مطلب یہ ہے کہ تمام علوم پر قران مجید کا ہی امر نافذ ہوتا ہے کیونکہ تمام علوم موقوف ہیں اور یہ علم تفسیر موقوف علیہ ہے۔ موقوف علیہ سے مراد ادلہ اربعہ ہیں۔ اور شریعت کی اساس ادلہ اربعہ ہیں اور ان ادلہ کی اساس یہ علم تفسیر ہے۔

☆**لایلیق لتعاطیه الخ:** سے کیفیت مصنّف کا بیان ہے کہ علم تفسیر کی طرف وہ شخص رجوع کر سکتا ہے جو تمام علوم دینیہ وادبیہ وصفات عربیہ پر فائق وحاوی ہو، اگر وہ شخص علوم دینیہ وادبیہ کو نہ جانتا ہو تو اس میں نہ تعاطی کی صلاحیت ہے یعنی متعلم بننے کی اور نہ ہی تصدی کی یعنی معلم بننے کی، اس سے تحصیل علم تفسیر کی شرط بھی معلوم ہوگئی اور ضمنی طور پر اس طرف بھی اشارہ ہے کہ جب میں اس کی تفسیر لکھ رہا ہوں تو میرے اندر وہ صلاحیتیں موجود ہیں۔

اعتراض :۔ یہاں تو آپ نے کہا ہے کہ علم تفسیر کے حصول کے لئے بارع فی العلوم العربیہ والادبیہ ہونا ضروری ہے جس سے ان علوم دینیہ کا موقوف علیہ ہونا سمجھا گیا اور پہلے آپ نے علم

تفسیر کو اساسها و رأسها کہہ کر موقوف علیہ بنایا ہے یہ تو تضاد ہے؟

جواب:۔ علم تفسیر کو موقوف علیہ کہنا باعتبار دور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے ہے کہ وہ سب سے پہلے تفسیرِ قران کو جانتے تھے بعد میں دوسرے مسائل کا استنباط کرتے تھے۔ جبکہ علوم دینیہ کا موقوف علیہ ہونا اور علم تفسیر کا اس پر موقوف ہونا ہمارے زمانہ کے اعتبار سے ہے۔

الفرق بین العلم والصنعۃ:۔ علم وہ ہے جس سے فقط واقف ہونا ہی مقصد ہو اس کے ساتھ عمل کا تعلق نہ ہو اور صنعت اس علم کو کہتے ہیں جس میں عمل کا بھی تعلق ہو۔

☆**واطالما** : سے علت تصنیف کا بیان ہے طالما میں ما مصدریہ اور لام قسمیہ ہے اور یہاں واللہ مقدر ہے عبارت کا معنی ہوگا واللہ طال تحدیث نفسی (کہ خدا کی قسم لمبی ہوگئی تھی میرے نفس کی تحدیث) یا تفتازانی کے بقول طالما میں ما کافہ ہے جو طال فعل کو عمل سے روک رہی ہے تو اس وقت معنی ہوگا بسا اوقات میں اپنے نفس کے ساتھ باتیں کرتا تھا کہ میں اس فن میں کتاب تصنیف کروں۔

☆**یحتوی** : سے کیفیت مصنَّف کا بیان ہے صفوۃ مثلث الصاد (صاد پر تینوں حرکتیں جائز ہیں) بمعنی مختار اور چنی ہوئی باتیں، یعنی ایسی کتاب ہونی چاہیے جو صحابہ وتابعین حضرات کی باتوں میں سے چنی ہوئی باتوں پر مشتمل ہو نیز اس میں عجیب عجیب نکتے ہوں اور تعجب میں ڈالنے والے لطائف ہوں، جن کا میں نے ہی استنباط کیا ہو یا دوسرے جڑے ہوئے ہیرے جو علماء متبحرین کی طرف سے حاصل ہوئے ہوں، نیز اس کتاب میں قراءات مشہورہ وشاذہ کا بھی اظہار ہو۔

☆**الا ان قصور بضاعتی**: سے تتمۂ کیفیت مصنَّف یا تتمہ وتکملہ علتِ تصنیف ہے کہ میرے پاس چونکہ علمی سامان کم تھا جو مجھے اقدام علی التفسیر اور نشانہ بننے سے منع کرتا تھا کہ من صنف فقد استھزف کا مصداق نہ بن جاؤں، آخر میں نے بارگاہ رب العزت میں استخارہ کیا جس میں میرے اس ارادہ کو پختگی اور تقویت پہنچی اور میں نے علم تفسیر میں کتاب شروع کی۔

❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

سُوْرَةُ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ

وَتُسَمّٰى اُمَّ الْقُرْاٰنِ لِاَنَّهَا مُفْتَتِحَةٌ وَمَبْدَأُهُ فَكَاَنَّهَا اَصْلُهُ وَمَنْشَأُهُ وَلِذٰلِكَ

اوراس سورۃ کا نام ام القرآن رکھا گیا ہے کیونکہ وہ قرآن کی ابتداء اور شروع ہے تو گویا کہ وہ اس کی اصل اور بنیاد ہے

تُسَمّٰى اَسَاسًا اَوْ لِاَنَّهَا تَشْتَمِلُ عَلٰى مَا فِيْهِ مِنَ الثَّنَاءِ عَلَى اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ

اسی وجہ سے اس کا نام اساس رکھا گیا ہے، یا اس وجہ سے کہ یہ ان مضامین پر مشتمل ہے جو قرآن میں ہیں یعنی ثنائے باری تعالیٰ

وَالتَّعَبُّدِ بِاَمْرِهٖ وَنَهْيِهٖ وَبَيَانِ وَعْدِهٖ وَوَعِيْدِهٖ اَوْ عَلٰى جُمْلَةِ مَعَانِيْهِ مِنَ

اور اس کے احکام کی بجا آوری، منہیات سے رکنا اور اس کے وعدو وعید کا بیان۔ یا اس کے تمام مقاصد یعنی

الْحِكَمِ النَّظَرِيَّةِ وَالْاَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ الَّتِيْ هِيَ سُلُوْكُ الطَّرِيْقِ الْمُسْتَقِيْمِ

ان احکامات نظریہ و احکام عملیہ پر جو کہ صراط مستقیم پر چلنا ہے

وَالْاِطِّلَاعُ عَلٰى مَرَاتِبِ السُّعَدَاءِ وَ مَنَازِلِ الْاَشْقِيَاءِ. وَسُوْرَةَ الْكَنْزِ

اور نیک بختوں کے مراتب اور بد بختوں کے ٹھکانوں پر اطلاع ہے۔ اور (نام رکھا گیا ہے) سورۃ الکنز

وَالْوَافِيَةَ وَالْكَافِيَةَ لِذٰلِكَ وَسُوْرَةَ الْحَمْدِ وَالشُّكْرِ وَالدُّعَاءِ وَتَعْلِيْمِ

اور سورۃ الوافیہ اورالکافیہ، اسی وجہ سے اور سورۃ الحمد اور الشکر اور الدعاء اور تعلیم المسئلۃ

الْمَسْئَلَةِ لِاشْتِمَالِهَا عَلَيْهَا وَالصَّلٰوةِ لِوُجُوْبِ قِرَاءَتِهَا اَوِ اسْتِحْبَابِهَا فِيْهَا

اس کے مشتمل ہونے کی وجہ سے ان سب پر، اور سورۃ الصلوۃ اس کی قراءت واجب یا مستحب ہونے کی وجہ سے نماز میں

وَالشَّافِيَةِ وَالشِّفَاءِ لِقَوْلِهٖ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هِيَ شِفَاءٌ لِّكُلِّ دَاءٍ

اور سورۃ الشافیہ اور الشفاء آپ علیہ السلام کے اس فرمان کی وجہ سے کہ یہ سورۃ ہر بیماری کی شفاء ہے

وَالسَّبْعِ الْمَثَانِيْ لِاَنَّهَا سَبْعُ اٰيَاتٍ بِالْاِتِّفَاقِ اِلَّا اَنَّ مِنْهُمْ مَنْ عَدَّ التَّسْمِيَةَ اٰيَةً

اور سبع مثانی اس لئے کہ اس کی بالاتفاق سات آیات ہیں مگر بلاشبہ بعض علماء نے تسمیہ کو آیت شمار کیا ہے

دُوْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ وَمِنْهُمْ مَنْ عَكَسَ وَتُثَنّٰى فِي الصَّلٰوةِ اَوِ الْاِنْزَالِ اِنْ

نہ کہ انعمت علیهم کو، اور بعض علماء نے اس کے برعکس کہا ہے اور اس لئے کہ یہ نماز میں دوہرائی جاتی ہے یا نازل کئے جانے میں دوہرائی گئی ہے اگر یہ بات

صَحَّ اَنَّهَا نَزَلَتْ بِمَكَّةَ حِيْنَ فُرِضَتِ الصَّلٰوةُ وَبِالْمَدِيْنَةِ لَمَّا حُوِّلَتِ الْقِبْلَةُ

ثابت ہوجائے کہ یہ مکہ میں نازل ہوئی جس وقت نماز فرض ہوئی اور مدینہ میں نازل ہوئی جس وقت تحویل قبلہ ہوا

وَقَدْ صَحَّ اَنَّهَا مَكِّيَّةٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَقَدْ اٰتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِيْ وَهُوَ مَكِّيٌّ

اور تحقیق صحیح بات یہ ہے کہ یہ مکی ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ولقد آتیناک سبعا من المثانی (اور البتہ ہم نے آپ کو سبع مثانی عطا کی) اور یہ آیت مکی ہے۔

غرضِ مصنف:۔ مذکورہ اس عبارت سے اسماء سورۃ فاتحہ اور ان کی وجوہ تسمیہ بیان کرنا مقصود ہے۔

تشریح:۔ اس سورت کا مشہور نام فاتحہ ہے اور اس کے علاوہ بھی کئی نام ہیں، کثرت اسماء اس سورۃ کے بلند مرتبہ ہونے کی دلیل ہے۔

اس جگہ چند لفظی تحقیقات ہیں۔

☆**سورۃ:** اس کے لغوی معنی میں کئی احتمالات ہیں (۱) لفظ سورۃ مہموز العین ہو پھر اس کو سورت اس لئے کہتے ہیں کہ سور الشیء بقیة الشیء ہوتا ہے اور بقیة الشیء شے کا جزو ہوتا ہے اور سورۃ بھی جزء قرآن ہے اس لئے اس کو سورۃ کہا جاتا ہے (۲) یہ صیغہ اجوف واوی کا صیغہ ہے اور سور البلد سے ماخوذ ہے، اس وقت وجہ تسمیہ یہ ہے کہ سور البلد جس طرح شہر کو محیط ہوتی ہے اسی طرح سورۃ بھی محیط بالآیات ہوتی ہے (۳) سورۃ کا معنی مرتبہ اور منزل من المنازل ہے اور یہ بھی

چونکہ منزلۃ من منازل القرآن ہوتی ہے اس لئے اس کو سورۃ کہا جاتا ہے۔

شریعت کی اصطلاح میں سورۃ کی تعریف یوں ہے **السورۃ ھی قطعة من القراٰن مترجمة (ای ملقبة بلقب مخصوص ومسماۃ بعلم مخصوص) اقلھا ثلث اٰیات** مترجمہ کی قید سے بناوٹی نام والی تین آیات قفل، جیکل وغیرہ نکل جائیں گی کیونکہ اسماء سور بالاتفاق توقیفی ہیں لھذا ان کو سورۃ نہیں کہا جائے گا۔ بلکہ امام اہل سنت مولانا عبد الشکور لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق تو یہ ہے کہ یہ ترتیب عثمانی بھی توقیفی ہے دوسری صفت **اقلھا ثلث اٰیات** سے آیۃ الکرسی وغیرہ خارج ہو جائیں گی کیونکہ اگرچہ آیۃ الکرسی اصل میں مسماۃ بعلم مخصوص ہیں لیکن تین آیات پر مشتمل نہیں ہیں۔

☆**فاتحة**: علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ فاتحہ مصدر ہے بروزن عافیہ وکاذبہ پھر سورۃ کا نام بن گیا حالانکہ سورۃ مفتوح ہوتی ہے تو یہاں فاتحہ کا اطلاق سورۃ پر مجاز مرسل کے طور پر ہے یعنی تسمیۃ المفعول باسم المصدر۔

اشکال:۔ پھر تو فاتحہ کا اطلاق تمام سور پر ہو سکتا ہے کیونکہ وہ بھی مفتوح ہوتی ہیں؟

جواب:۔ فتح کا معنی ہے کھلنا اور دخول فی الشیء وفتح للشیء عام طور پر جزء اول سے ہی شروع ہوتا ہے اور ابتداء میں سورۃ فاتحہ ہی ہے اسلئے فاتحہ کا اطلاق صرف سورۃ الفاتحہ پر ہوگا۔

لیکن علامہ شیخ زادہ رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ فاتحہ اسم فاعل کا صیغہ ہے پھر صفت سے اسمیت کی طرف نقل کر دیا گیا، مناسبت وہی کہ فتح للشیء اور دخول فی الشیء کی ملابست جزء اول سے ہی ہوتی ہے لہذا اول جزء باقی اجزاء کے لئے گویا فاتح ہے۔

☆**الکتاب**: اس کی تعریف تو مشہور ہے **القراٰن المنزل علی محمد المکتوب فی المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا** اس جگہ الکتاب سے پورا قرآن مع سورت فاتحہ

مراد ہے اورام القرآن میں قرآن سے سورۃ فاتحہ کے علاوہ بقیہ قرآن مراد ہے۔

سورۃ فاتحۃ الکتاب میں اضافت: ۔ اضافت کئی قسم کی ہوتی ہے، اگر مضاف ومضاف الیہ کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہو اور مضاف الیہ مضاف کا مادہ بن رہا ہو تو اس وقت ان کے درمیان اضافۃ منی ہوتی ہے۔ مثلاً خاتم فضۃ ای خاتم من فضۃ اسمیں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت موجود ہے کہ چاندی کی انگوٹھی اجتماعی مادہ ہے، سونے کی انگوٹھی یا چاندی کے کنگن افتراقی مادے ہیں اور فضۃ مضاف الیہ مادہ بھی ہے مضاف انگوٹھی کے لئے یہ تو پچھلی قسم میں تھا اور اگر نسبت تو عموم خصوص من وجہ کی ہی ہو لیکن مضاف مادہ بن رہا ہے تو اس میں اضافت لامی ہوگی مثلاً فضۃ خاتمک خیر من فضۃ خاتمی (ای فضۃ لخاتمک خیر من فضۃ لخاتمی) اور اگر اضافت عام مطلق کی اخص مطلق کی طرف ہو تب بھی اضافت لامی ہوگی مثلاً علم الفقہ (ای علم لفقہ) اور اگر اضافت الجزء الی الکل ہو تب بھی اضافت لامی ہوگی مثلاً ید زید ای ید لزید۔ اور اگر مضاف الیہ مضاف کیلئے ظرف بن رہا ہو جیسے ضرب الیوم تو اضافت فوی ہوگی۔

فائدہ (۱): ۔ یہ جو مشہور ہے کہ اضافت لامی اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں لام حرف جارہ مقدر ہوتا ہے لیکن یہ بات کوئی ضروری نہیں کہ ہمیشہ حرف جار ہی مقدر ہو بلکہ اضافت لامی کہنے کیوجہ یہ ہے کہ جس طرح لام جارہ ماقبل کی چیز کا اپنے مدخول کے لئے اختصاص پیدا کرتا ہے اسی طرح یہاں بھی مضاف ومضاف الیہ میں اختصاص ہوتا ہے کہ مضاف مختص بالمضاف الیہ ہوتا ہے اس لئے اس کو اضافت لامی کہا جاتا ہے۔

فائدہ (۲): ۔ تیسری صورت میں اضافۃ الجزء الی الکل کہا ہے اضافۃ الجزی الی الکلی نہیں کہا کیونکہ کل وجز اور کلی وجزءی میں فرق ہوتا ہے، کل مرکب ہوتا ہے اجزاء سے اور ہر ہر جز پر صادق نہیں آتا اور کلی ہر ہر جزئی پر صادق آتی ہے لیکن مرکب من الجزئیات نہیں ہوتی۔

خلاصہ:۔اب اس مقام میں سورۃ فاتحہ میں اضافۃ لامی ہے لیکن من قبیل الثانی یعنی اضافۃ الاعم الی الاخص ہے سورۃ عام ہے اور فاتحہ خاص ہے اور فاتحۃ الکتاب میں بھی اضافۃ لامی ہے لیکن من قبیل القسم الثالث یعنی اضافۃ الجزء الی الکل ہے۔

☆**وتسمّٰی ام القران** :وتسمّٰی میں واؤ عاطفہ ہے اور اس میں جملہ فعلیہ کا پہلے جملہ اسمیہ پر عطف ہے جو کہ **ھذہ سورۃ فاتحۃ الکتاب** ہے اور جملہ فعلیہ کا عطف جملہ اسمیہ پر اگرچہ مناسب نہیں لیکن ناجائز بھی نہیں ،یا اس جملہ کا عطف مفرد پر (سورۃ فاتحۃ الکتاب) پر ہے اور یہ عطف جائز ہے اگرچہ مناسب نہیں کیونکہ جملہ کا عطف جملہ پر ہی مناسب ہے ، یا اس **تسمی** کا عطف پہلے **تسمی** پر ہے جو فحوی کلام سے مفہوم ہے گویا کہ اصل یہ تھا **تسمی سورۃ فاتحۃ الکتاب وتسمی ام القرآن .**

☆**لانھا مفتتحۃ**: سے فاتحۃ الکتاب کی وجہ تسمیہ ہے، **مفتتحۃ** . مصدر میمی یا اسم مفعول یا ظرف کا صیغہ ہے کیونکہ افعال مزیدہ کی یہ تینوں چیزیں ایک ہی وزن پر آتی ہیں ۔اسم ظرف کی صورت میں **مفتتحۃ** کا معنی محل افتتاح ہوگا اور مصدر کی صورت میں معنی ہے افتتاح۔لیکن اس صورت میں مضاف کو محذوف مانیں گے یعنی باعث افتتاح ،اور مفعول کی صورت میں معنی ہوگا قرآن کی ابتداء۔

☆**مبدء ہ** : سے وجہ تسمیہ ام القرآن ہے۔

☆ **فکانھا اصلہ و منشأہ**:۔چونکہ ام کے دو معنی آتے ہیں اس لئے دونوں کے لحاظ سے ام القرآن کی وجہ تسمیہ بیان کی ہے **فللہ در المصنف** ۔ **ام** کا معنی مبدء ہوتا ہے پھر مبدء اول شے کو کہتے ہیں ،اور اول شے اصل ہوتی ہے کیونکہ اصل کہتے ہیں ما یبتنی علیہ غیرہ کو،لہٰذا **تسمی ام القرآن ای اصل القرآن** اور پھر ام سببِ اخراجِ شے پر بھی بولا جاتا ہے اور جو سبب ہوتا ہے

وہ منشأ کے درجہ میں ہوتا ہے تو تسمی ام القران ای منشأ ہ اور یہ منشأ اس لئے ہے کہ اجمالی طور پر سورۃ فاتحہ میں تمام احکام موجود ہیں اور تمام قرآن اس کی تفصیل ہے لہذا سورۂ فاتحہ سبب اخراج ٹھہری، پھر چونکہ مفتتح کا معنی افتتاح اور باعث افتتاح ہے جو فاتحہ الکتاب سے ملتا ہے لہذا کتاب سے پورا قرآن مجید مراد لینا صحیح ہوا کیونکہ محل شے کا علیحدہ ہونا ضروری نہیں اور مبداء وسبب اخراج شی من شی اور ہوتی ہے اور سبب اور ہوتا ہے تو ام القرآن میں قرآن سے سورۂ فاتحہ کے علاوہ بقیہ قرآن مجید مراد ہو گا لھذا اس جگہ ہم صنعت استخدام سے کام لیں گے کہ مفتتحه کی ضمیر کا مرجع کتاب کو بنا کر کل قرآن مراد لیا جائے اور مبدء ۂ اصلۂ منشأ ہ کی ضمیر کا مرجع لفظ قرآن کو بنا کر سورۃ فاتحہ کے علاوہ باقی قرآن مراد لیا جائے اور یہ سب اشارات عبد الحکیم سیالکوٹی نے بیان فرمائے ہیں۔ ولھذا تسمّٰی اساسا اصل پر تفریع ہے کہ چونکہ یہ سورۃ اصل اور مبدء ہے اسی وجہ سے اس کو اساس (اور بنیاد مایبتنی علیه غیره) بھی کہا جاتا ہے۔

☆**اولانها تشتمل** :۔ ام القرآن کی تیسری وجہ تسمیہ کا بیان ہے کہ جس طرح ام مشتمل علی الولد ہوتی ہے اسی طرح یہ سورت بھی تین معظم مقاصد پر مشتمل ہے (۱) ثناء باری تعالیٰ (۲) تعبد بامره ونهيه مولی کے امر و نہی کا عبد بن جانا یعنی امتثال اوامر اور اجتناب عن النواہی (۳) بیان وعده للمطيعين ووعيده للمشركين وعاصين

☆**اوعلى جملة معانيه الخ** :۔ نیز ام جیسے مشتمل علی الولد ہوتی ہے اور جب تک ولد علیحدہ نہیں ہوتا تو اشتمال اجمالی ہوتا ہے اور جب ولد علیحدہ ہو جائے تو اشتمال تفصیلی ہوتا ہے اسی طرح سورۃ فاتحہ بھی احکام نظریہ جیسے ثناء باری تعالیٰ، مالکیت باری تعالیٰ وغیرہ اور احکام عملیہ جیسے نماز وغیرہ پر مشتمل ہے اب ان احکام نظریہ اور احکام عملیہ کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ سلوک الطریق المستقیم اور اطلاع علی مراتب السعداء ومنازل الاشقیاء نصیب ہوگی اس لئے سلوک طریق سے پہلے تفید محذوف ہے، اب الحمد للہ رب العالمین میں احکام نظریہ کا ذکر ہے اور ایاک

نعبد میں احکام عملیہ کی طرف اشارہ ہے کیونکہ احکام عبادت یہ احکام عملیہ کولازم ہوتے ہیں اور وہ آدمی مکلّف ہوتا ہے اور اھدنا الصراط میں اطلاع علی مراتب السعداء ہے اور غیر المغضوب میں اطلاع علی منازل الاشقیاء کا بیان ہے۔

اعتراض: ۔عبادت مکلّف نہیں بتاتی کیونکہ مشرک بھی عبادت اغیار کرتے تھے حالانکہ معبودان باطلہ ان کو مکلّف نہیں بناتے تھے؟

جواب: ۔عبادت اغیار درحقیقت عبادت ہی نہیں بلکہ تذلل تھا، مشرکین کے اس تذلل کو مجازا عبادت سے تعبیر کیا گیا ہے۔

☆**وسورة الکنز:** ۔جس طرح کہ خزانہ مخزونہ (جمع شدہ) ہوتا ہے اسی طرح یہ سورت بھی ایسے ہی احکامات (جو مثل خزانہ کے ہیں) پر مشتمل ہے الکافیہ والوافیہ کی وجہ تسمیہ بھی یہی ہے۔

وسورة الحمد سے لے کر **وتعلیم المسئلہ** تک سب کی وجہ تسمیہ ایک ہی ہے۔

اشتمالها (ای الفاتحہ) علیها (ای علی الاقسام الاربعة)

حمد پر اس طرح مشتمل ہے کہ فرمایا **الحمد لله رب العالمین** اور شکر پر بھی مشتمل ہے کیونکہ شکر کہتے ہیں ایسا فعل جو منعم کی تعظیم پر دلالت کرے خواہ زبان سے ہو یا دل سے یا اعضاء وجوارح سے، تو یہاں بھی منعم حقیقی باری تعالیٰ کا شکر زبان کے ساتھ ادا کیا گیا ہے اور دعاء پر بھی مشتمل ہے کیونکہ **اهدانا الصراط المستقیم** دعاء ہے اور تعلیم المسئلہ بھی ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے سورۃ الفاتحہ میں بندوں کو اپنے آپ سے سوال کرنے کا طریقہ بتلایا ہے۔

☆**والصلوة:** ۔اسکو **سورة الصلوة** بھی کہا جاتا ہے کیونکہ نماز میں منجملہ بالاتفاق پہلی دو رکعتوں میں سورت فاتحہ واجب ہے، عندالشوافع آخری دو میں بھی، عندالاحناف اخیرین میں مستحب ہے۔

☆**والشافیة والشفاء:** ۔اس پر مؤید نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے کہ یہ سورۃ ہر مرض (دنیاوی

ہو یا اخروی) کیلئے شفا ہے، شفا کا حمل (سورۃ فاتحہ پر) بطور مبالغہ کے ہے۔

☆**والسبع المثانی:**۔ چودھواں نام سبع مثانی ہے جزءاول (سبع) کے بارے میں چار قول ہیں (۱) عندالامام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ آیات ثمانیہ ہیں وہ **بسم الله الرحمن الرحیم** اور **صراط الذین انعمت علیهم** کوالگ الگ آیت شمار کرتے ہیں (۲) احناف کے ہاں سات آیات ہیں بغیر بسم اللہ کے، **صراط الذین** کووہ الگ آیت شمار کرتے ہیں۔

(۳) شوافع کے ہاں بھی سات ہیں لیکن وہ بسم اللہ کو بھی آیت شمار کرتے ہیں، **صراط الذین** کو الگ آیت شمار نہیں کرتے۔

(۴) امام حسین الجعفی کے ہاں چھ آیات ہیں وہ نہ بسم اللہ کو آیت شمار کرتے ہیں نہ ہی **صراط الذین** کو الگ آیت قرار دیتے ہیں۔

اعتراض:۔ جب چار قول مختلف ہیں تو مصنف نے سات بالاتفاق کیوں کہا؟

جواب:۔ اتفاق سے مراد جمہور کا اتفاق ہے، باقی ایک دو کی مخالفت کرنا خلاف کہلاتا ہے اختلاف نہیں جس سے اتفاق پر کوئی اثر نہیں پڑتا (کیونکہ یہ ان کا تفرد شمار ہوتا ہے)

☆**المثانی:**۔ یہ مثنّٰی از باب تفعیل کی جمع ہے یا پھر جمع ہے مَثنی از باب ضرب کی جمع ہے جیسے مناہی جمع ہے منہی کی اور اس کا معنی تکرار کا ہے، وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ سورت نماز میں بھی مکرر پڑھی جاتی ہے اور نزول میں بھی مکرر ہے، یہ سورت لیلۃ المعراج میں بھی نازل ہوئی اور تحویل قبلہ کے وقت دوبارہ نازل ہوئی تا کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین تحویل قبلہ کے بعد یہ نہ سمجھ لیں کہ شاید سورۃ فاتحہ اب واجب نہیں رہی، یہ مکرر نزول رفع شان کی علامت ہے۔

اعتراض:۔ جب یہ سورت کی صفت تھی تو لفظ مثناۃ یا مثنی ہونا چاہیے تھا جمع کیوں لائے؟

جواب:۔ یہ سبع آیات کی صفت ہے نہ کہ لفظ سورۃ کی لہذا جمع لانا صحیح ہے۔

☆قوله ان صح انها: ۔بیضاوی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مکرر نزول ضعیف ہے کیونکہ ان تردد کیلئے آتا ہے، اس کے ضعف پر یہ دلیل دی جاتی ہے کہ جو آیات حضور ﷺ پر قرآن ہونے کی حیثیت سے نازل ہوئی ہیں ان کا حکم مستقل سورہ کا ہے تو سورۂ فاتحہ کے مکرر نزول کا معنی یہ ہوگا کہ یہ دو مستقل سورتیں ہیں ایک مکی دوسری مدنی حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔لیکن اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ مستقل سورہ تب کہلاتی ہے جب دوبارہ نزول مستقل سورہ ہونے کی حیثیت سے ہو حالانکہ اس کا دوبارہ نزول مستقل سورۃ ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس کی رفع شان کو بیان کرنے کیلئے ہے۔

اور مصنف کے قول وقد صح سے یہ بات واضح ہے کہ مدنی ہونا تو مشکوک ہے لیکن مکی ہونے میں کوئی شک نہیں اور اس پر دلیل لقوله تعالىٰ ولقد اتيناك سبعا من المثانى سے دی ہے کہ یہ آیت مکی ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْم
مِنَ الْفَاتِحَةِ ، وَمِنْ كُلِّ سُوْرَةٍ ، وَعَلَيْهِ قُرَّاءُ مَكَّةَ وَالْكُوْفَةِ وَفُقَهَاءُ هُمَا
(بســـــم الـــــلّٰـــــــه) فاتحہ اور ہر سورۃ کا جزء ہے، مکہ وکوفہ کے قراء اور ان کے فقہاء
وَابْنُ الْمُبَارَكِ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى .وَخَالَفَهُمْ قُرَّاءُ الْمَدِيْنَةِ
اور ابن مبارک۔ امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ اسی مذہب پر ہیں ، اور مدینہ، بصرہ، شام کے قراء
وَالْبَصْرَةِ وَالشَّامِ وَفُقَهَائُهَا وَمَالِكٌ وَالْاَوْزَاعِيُّ ، وَلَمْ يَنُصَّ اَبُوْ حَنِيْفَةَ
اور ان کے فقہاء، امام مالک اور امام اوزاعی رحمہم اللہ نے ان کی مخالفت کی ہے اور اس بارے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ
رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْهِ بِشَيْءٍ فَظَنَّ اَنَّهَا لَيْسَتْ مِنَ السُّوْرَةِ عِنْدَهُ .وَسُئِلَ
نے کچھ بھی تصریح نہیں کی۔پس گمان کیا گیا ہے کہ ان کے ہاں بسم اللہ سورت فاتحہ کا جز نہیں ہے اور سوال کیا گیا

مُـحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْهَا فقَالَ :مَـا بَيْنَ الدَّفَّتَيْنِ كَلامُ اللّٰهِ تعَالٰى .وَلَنَا

امام محمد بن حسن شیبانیؒ سے بسم اللہ کے بارے میں تو انہوں نے فرمایا جو دو گتوں کے درمیان ہے وہ کلام اللہ ہے۔ ہماری دلیل

اَحادِيثُ كَثِيرَةٌ مِنهَا مَا رَوٰى اَبُوْ هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ ، اَنَّهُ عَلَيْهِ

احادیث کثیرہ ہیں، ان احادیث میں سے ایک وہ ہے جسے روایت کیا ہے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہ بلاشبہ

الصَّلاةُ وَالسَّلامُ قَالَ " فَـاتِـحَةُ الْكِتَابِ سَبْعُ اٰيَاتٍ ، اُوْلاهُنَّ بِسْمِ اللّٰهِ

نبی کریم ﷺ نے فرمایا فاتحۃ الکتاب سات آیات ہیں ان میں سے پہلی بسم اللہ

الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ "وَقَوْلُ اُمِّ سَلْمَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا قَرَأَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى

الرحمٰن الرحیم ہے اور ان میں سے ایک حضرت ام سلمہؓ کا قول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سورۂ فاتحہ پڑھی

اللّٰـهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْفَاتِحَةَ وَعَدَّ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ

اور بسم اللہ الرحمٰن الرحیم الحمد للہ رب العالمین کو ایک آیت شمار کیا

الْعَالَمِيْنَ آيَةً وَمِنْ اَجْلِهِمَا اِخْتَلَفَ فِيْ اَنَّهَا آيَةٌ بِرَاْسِهَا اَمْ بِمَا بَعْدَهَا ،

اور ان دو حدیثوں کی وجہ سے اختلاف کیا گیا ہے کہ بسم اللہ مستقل آیت ہے یا اپنے مابعد کے ساتھ مل کر

وَالْاِجْمَاعُ عَلٰى اَنَّ مَا بَيْنَ الدَّفَّتَيْنِ كَلامُ اللّٰهِ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰى ، وَالْوِفَاقُ عَلٰى

نیز ہماری دلیل اجماع ہے اس بات پر کہ جو دو گتوں کے درمیان ہے وہ کلام اللہ ہے اور تسمیہ کو مصاحف میں

اِثْبَاتِهَا فِي الْمَصَاحِفِ مَعَ الْمُبَالَغَةِ فِيْ تَجْرِيْدِ الْقُرْآنِ حَتّٰى لَمْ تُكْتَبْ آمِيْنَ .

ثابت رکھنے پر اتفاق ہے باوجود قرآن کو غیر قرآن سے خالی رکھنے میں مبالغہ کرنے کے حتی کہ مصاحف میں امین نہیں لکھی گئی

اغراض مصنف: اس عبارت میں بسم اللہ کے جزء قرآن ہونے نہ ہونے کی تفصیل بیان فرما رہے ہیں۔

فائدہ:۔ تسمیہ کیلئے کبھی بسم کا لفظ بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ بسم مخفف من بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ہے جس طرح کہ بسملہ ،اور جیسے سبحلہ سبحان اللہ سے اور حمدلہ الحمد للہ سے اور حوقلہ لاحول ولا قوۃ الا باللہ سے مخفف ہے، اسی طرح یہ بھی بسملہ کی طرح مخفف من بسم اللہ ہے۔

تشریح:۔ اس کے جزء قرآن ہونے نہ ہونے کے بارے میں مشہور قول تین ہیں۔

(۱) حضرات شوافع ،کوفہ ومکہ کے قراء اور فقہاء، ابن مبارک رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ بسم اللہ فاتحہ کا بھی جزء ہے اور ہر سورت کا بھی جزء قرآن تو لازما ہوگا۔

(۲) امام مالک ،امام اوزاعی ، مدینہ، بصرہ ،شام کے قراء وفقہاء کا مسلک شوافع کے بالکل مختلف ہے کہ بسم اللہ نہ فاتحہ کا جزء ہے نہ ہر سورت کا نہ قرآن کا۔ احناف متقدمین کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۳) متاخرین احناف کا مسلک یہ ہے کہ بسم اللہ جزء وقرآن تو ہے جزء فاتحہ اور جزء لکل سورۃ نہیں ہے۔

اگر چہ فقہاء کوفہ میں سے امامنا الاعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ بھی ہیں لیکن ان کی طرف سے بسم اللہ کے جزء فاتحہ ہونے کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں لیکن گمان یہی کیا گیا کہ ان کے نزدیک بسم اللہ جزء فاتحہ نہیں ہے۔ السورۃ میں الف لام عہد ذہنی کا ہے۔ ظن کا منشاء یہ ہے کہ امامنا الاعظم کے نزدیک صلوۃ میں الحمد للہ کے ساتھ بسم اللہ کو جہرا پڑھنا صحیح نہیں ،البتہ جزء قرآن ہونے کے بارے میں امام محمد بن الحسن شیبانی رحمہ اللہ سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا مابین الدفتین کلام اللہ یعنی جو چیز بھی قرآن مجید کے کناروں کے درمیان میں ہے وہ قرآن مجید ہے اور اس میں بسم اللہ بھی ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ قرآن مجید کی جزء ہے، اور جب امام محمد بن الحسن رحمہ اللہ سے سوال کیا گیا کہ جب جزء قرآن ہے تو جہرا کیوں نہیں پڑھی جاتی ؟ انہوں نے جواب میں فرمایا کہ اس میں ایک حکمت کی بات ہے، وہ یہ کہ بسم اللہ فصل بین السورتین کے لئے اتری ہے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

اشکال:۔امام محمد بن حسن شیبانی رحمہ اللہ کے قول سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک کیسے ثابت ہوگا؟

جواب:۔قاعدہ ہے امام ابویوسف وامام محمد رحمہما اللہ کسی قول کو اپنی طرف منسوب نہ کریں تو یہ دلیل ہوتی ہے امام ابوحنیفہ کے قول ہونے پر اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس قول کو اپنی طرف منسوب نہیں کیا معلوم ہوا یہ بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔

☆**لنا احادیث کثیرة:**۔قاضی صاحب چونکہ شافعی المذہب ہیں اس لئے ہب شوافع کے مطابق دلائل پیش کررہے ہیں۔دو دلیلیں جزوقرآن ہونے کی ہیں جو ہمارے لئے بھی مؤید بنیں گی کیونکہ ہم بھی جزوقرآن ہونے کوتسلیم کرتے ہیں البتہ دوسری دلیلیں جزو فاتحہ ہونے کی ہیں۔

دلائل جزء فاتحہ:(۱):۔حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا سورت فاتحہ کی سات آیتیں ہیں جن میں سے پہلی بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ہے۔

دلیل(۲):۔دوسری حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے سورت فاتحہ تلاوت فرمائی اور فرمایا **بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین** آیت ہے ان سے جزئیت فاتحہ معلوم ہوئی۔

جواب دلیل(۱):۔حدیث اول کا جواب حضرات احناف کی طرف سے یہ ہے کہ صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے حدیث قدسی بھی منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا باری تعالی فرماتے ہیں **قسمت الصلوہ بینی وبین عبدی نصفین الخ** جس کا مفہوم یہ ہے کہ جب بندہ **الحمد للہ** کہتا ہے تو اللہ تعالی فرماتے ہیں **حمدنی عبدی** اور جب بندہ **الرحمن الرحیم** کہتا ہے تو اللہ فرماتے ہیں **اثنی علی عبدی الخ** اب دیکھیں یہاں فاتحہ کو الحمد للہ سے شروع کیا اگر بسم اللہ سورت فاتحہ کا جزء ہوتی تو بسم اللہ سے شروع کیا جاتا اور اللہ تعالی اس کا بھی

جواب دیتے لہٰذا صلوۃ یعنی فاتحہ کا الحمد للہ سے شروع ہونا دال ہے کہ بسم اللہ فاتحہ کی جزء نہیں، تو یہاں راوی کا قول اپنے دوسرے قول کے خلاف ہے اور قاعدہ ہے کہ جب راوی کا عمل یا قول اس کے سابقہ قول کے خلاف ہو تو اول قول کو نسخ یا رجوع پر محمول کیا جاتا ہے۔

نیز صحیحین میں حضرت انسؓ سے منقول ہے اور صحیح مسلم میں ہے فرماتے ہیں میں نے نبی کریم ﷺ کے پیچھے نماز پڑھی اور ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے پیچھے بھی نماز پڑھی لیکن کسی نے کبھی بھی بسم اللہ جہراً نہیں پڑھی۔ اگر جزء فاتحہ ہوتی تو ضرور فاتحہ کی طرح اس کو جہراً پڑھا جاتا، حالانکہ نہیں پڑھا گیا، جس سے معلوم ہوا کہ جزء فاتحہ نہیں ہے۔

جواب دلیل (۲):۔ حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے آیت فقط الحمد للہ کو ہی شمار کیا اور بسم اللہ بطور تبرک کے پڑھی تھی نہ کہ آیت شمار کرتے ہوئے۔

شوافع حضرات کا پھر آپس میں اختلاف ہے کہ کیا بسم اللہ آیت مستقلہ ہے یا **الحمد لله رب العالمين** کے ساتھ مل کر آیت بنتی ہے۔ کیونکہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بسم اللہ کا مستقل آیت ہونا ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ اس میں تصریح ہے کہ سورۃ الفاتحہ کی ۷ آیتیں ہیں جن میں سے اول بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ہے، جبکہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا والی حدیث میں مستقل آیت ہونا ثابت نہیں کیونکہ وہاں بسم اللہ کو الحمد للہ کے ساتھ ملا کر ایک کہا ہے۔ اور آخری اجماع والی دو دلیلیں ہمارے خلاف نہیں کیونکہ جزئیت قرآن کے تو ہم بھی قائل ہیں۔

دلائل جزء قرآن: (۱):۔ اجماع قولی تمام حضرات کا اتفاق ہے کہ ما بین الدفتین کلام اللہ ہے اور دفتین میں بسم اللہ کا بھی ذکر ہے۔

دلیل (۲):۔ اجماع فعلی حضرات جامعین قرآن اور کاتبین قرآن نے التزام کیا ہے کہ قرآن مجید میں ایسی کوئی چیز نہیں لکھی جو قرآن میں سے نہ ہو۔ جیسا کہ آمین قرآن میں سے نہیں ہے تو اس کو قرآن میں نہیں لکھا گیا حتی کہ بعض آیات کے جواب احادیث میں مذکور ہیں مثلاً **الیس**

الله بـاحكم الحاكمين کے جواب میں بلیٰ کالفظ آیا ہے، ان اصبـح ماء كم غورا فمن يـاتيـكم بماء معين کے جواب میں الله يـأتيـنا وهورب العالمين کہنے کاامر ہے جب یہ اوامر احادیث میں ہیں اوران کوبھی قرآن مجید میں نہیں لکھا گیا اور بسم اللہ کوقرآن مجید میں لکھا گیا ہےتواس سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ جزوقرآن ہے۔

اعتراض:۔ جب قرآن مجید میں غیر سے تجرید ہوتی تھی توسـورـة البـقرـة مدنية وايـاتها مـائتـان وتسـع وثمانون ،رکوع وآیات وغیرہ کے الفاظ کیوں لکھے جاتے ہیں حالانکہ یہ الفاظ بھی قرآن مجید کے نہیں ہیں؟

جواب(۱):۔ ان الفاظ کی کتابت اورقرآن مجید کی کتابت یعنی رنگ وغیرہ کے لحاظ سے فرق ہوتا ہےجن سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ الفاظ قرآن کے نہیں اوربسم اللہ کی کتابت بالکل قرآن مجید کی طرح ہوتی ہےاس لئے وہ قرآن کا جزء ہے۔

جواب(۲):۔ اس کے ذکر کرنے سے یہ شبہ نہیں ہوتا کہ شاید یہ الفاظ بھی قرآن کا جزء ہیں، اجوبۃ آیات واردۃ فی الحدیث کوذکر کرنے سے شبہ ہوسکتا ہے کہ شاید یہ قرآن کے لفظ ہوں اس لئے ان الفاظ واردۃ فی الحدیث بطور جوابات کوذکرنہیں کیا گیا اوران الفاظ سورۃ مدنیہ وغیرہ کے لکھنے سے شبہ نہیں ہوتا تھااس لئے لکھا گیا۔

عدم جزئیتِ بسم اللہ للسُّور پر احناف کے دلائل :(۱):۔ صحیحین میں حضرت انسؓ سے منقول ہے فرماتے ہیں میں نے نبی کریم ﷺ کے پیچھے نماز پڑھی اورابوبکروعمر رضی اللہ عنہما کے پیچھے بھی نماز پڑھی لیکن کسی نے کبھی بھی بسم اللہ جہرانہیں پڑھی۔کمام مر۔

(۲):۔ مسند احمد،ابوداؤ داورترمذی شریف کی روایت ہے۔

عن ابی هريرة ان رسول الله ﷺ قال ان سورة من القرآن ثلاثون آية

شفعت لرجل حتى غفرله وهي تبارك الذي بيده الملک

اگر بسم اللہ کو بھی ایک آیت شمار کیا جائے تو عدد آیات اکیس کا ہو جاتا ہے

دلیل (۳):۔ مسند احمد اور ترمذی شریف کی روایت ہے۔ حضرت عبد اللہ بن مغفلؓ کے بیٹے فرماتے ہیں قال سمعنی ابی وانا فی الصلوۃ اقول بسم الله الرحمن الرحیم فقال لی ای بُنَیّ محدث ایاک ولم ار احدا من اصحاب رسول الله ﷺ کان ابغض الیه الحدث فی السلام یعنی منه وقال قد صلیت مع النبی ﷺ ومع ابی بکر و عمر و مع عثمان فلم اسمع احد امنهم یقولها فلا تقلها اذا انت صلیت فقل الحمد لله رب العالمین

اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ پڑھنے سے منع کر دیا گیا ہے اور یہ منع اس بات کی دلیل ہے کہ سورۃ فاتحہ میں بسم اللہ داخل نہیں ہے اور سورۃ فاتحہ ہی پر باقی سورتوں کو قیاس کریں گے کہ ان کی بھی بسم اللہ جزو نہیں ہے۔

وَالْبَاءُ مُتَعَلِّقَةٌ بِمَحْذُوْفٍ تَقْدِيْرُهُ :بِسْمِ اللّٰهِ اَقْرَأُ لِاَنَّ الَّذِیْ يَتْلُوْهُ

اور حرف باء متعلق ہے فعل محذوف کے جس کی تقدیر عبارت بسم اللہ اقرأ ہے اس لئے کہ تحقیق وہ چیز جو پیچھے آ رہی ہے

مَقْرُوْءٌ وَكَذٰلِكَ يُضْمِرُ كُلُّ فَاعِلٍ مَا يَجْعَلُ التَّسْمِيَةَ مَبْدَأً لَهٗ ، وَذٰلِكَ

باء کے وہ از قبیل مقروء ہے، اور اسی طرح مقدر مانتا ہے ہر فاعل ایسے فعل کو کہ بنائے تسمیہ کو اس فعل کی ابتداء اور یہ (مقدر ماننا)

اَوْلٰى مِنْ اَنْ يُّضْمَرَ اَبْدَأُ لِعَدَمِ مَا يُطَابِقُهٗ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ اَوْ اِبْتِدَائِیْ لِزِيَادَةِ

زیادہ بہتر ہے اس بات سے کہ مقدر مانا جائے لفظ ابدأ بوجہ معدوم ہونے اس چیز کے جو مطابق ہو اس فعل ابدأ کے اور (بوجہ معدوم ہونے اس چیز کے) جو اس پر دلالت کرے۔ یا (اسی طرح اقرأ کو مقدر ماننا اولی ہے اس بات سے کہ مقدر مانا جائے لفظ) ابتدائی کو اس میں زیادتی

إِضْمَارٍ فِيهِ ، وَتَقْدِيمُ الْمَعْمُولِ هٰهُنَا اَوْقَعُ كَمَا فِي قَوْلِهٖ بِسْمِ اللّٰهِ

حذف کی وجہ سے، اور معمول کا مقدم ہونا یہاں زیادہ اچھا واقع ہونے والا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان بسم اللہ

مَجْرٖاهَا وَقَوْلِهٖ إِيَّاكَ نَعْبُدُ لِاَنَّهٗ اَهَمُّ وَاَدَلُّ عَلَى الْاِخْتِصَاصِ ، وَاَدْخَلُ

مجریھا اور ایاک نعبد میں ہے، اس لئے کہ تحقیق یہ (معمول کا مقدم کرنا) زیادہ اہمیت کے لائق ہے اور اختصاص پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے اور اس کا تعظیم میں

فِي التَّعْظِيمِ وَاَوْفَقُ لِلْوُجُودِ فَإِنَّ اِسْمَهٗ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰى مُقَدَّمٌ عَلَى الْقِرَاءَةِ

بڑا دخل ہے اور زیادہ موافق ہے وجود (اسم باری تعالیٰ) کے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا نام مقدم ہے قراءۃ پر

كَيْفَ لَا وَقَدْ جُعِلَ آلَةً لَهَا مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْفِعْلَ لَا يَتِمُّ وَلَا يُعْتَدُّ بِهٖ شَرْعاً

اور کیوں نہ مقدم ہو حالانکہ بنایا گیا ہے (اسم باری تعالیٰ) آلہ قراءت کیلئے اس حیثیت سے کہ فعل نہیں مکمل ہوتا اور نہیں شمار کیا جاتا اس کو شرعا

مَا لَمْ يُصَدَّرْ بِاسْمِهٖ تَعَالٰى لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كُلُّ اَمْرٍ ذِي بَالٍ

جب تک کہ نہ شروع کیا جائے باری تعالیٰ کے نام کے ساتھ نبی علیہ الصلوۃ والسلام کے فرمان کی وجہ سے کہ "ہر شان والا کام

لَمْ يُبْدَأْ فِيهِ بِبِسْمِ اللّٰهِ فَهُوَ اَبْتَرُ وَقِيلَ الْبَاءُ لِلْمُصَاحَبَةِ ، وَالْمَعْنٰى مُتَبَرِّكاً

نہ ابتداء کی جائے اس کی بسم اللہ کے ساتھ وہ دم بریدہ (یعنی بے برکت) ہے"۔ اور کہا گیا ہے کہ باء مصاحبۃ کیلئے ہے، اور (مصاحبۃ کی صورت میں) معنی ہوگا متبرکا

بِاسْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَقْرَاُ ، وَهٰذِهٖ وَمَا بَعْدَهٗ إِلٰى آخِرِ السُّوْرَةِ مَقُوْلٌ عَلٰى اَلْسِنَةِ

باسم اللہ تعالیٰ اقرأ، یہ (تسمیہ) اور جو اس کے بعد (تحمید) ہے پڑھا گیا ہے بندوں کی زبان پر

الْعِبَادِ لِيَعْلَمُوا كَيْفَ يُتَبَرَّكُ بِاسْمِهٖ ، وَيُحْمَدُ عَلٰى نِعَمِهٖ ، وَيُسْأَلُ مِنْ

تاکہ وہ جان لیں کہ کیسے برکت حاصل کی جائے گی اللہ تعالیٰ کے نام سے اور کیسے تعریف کی جائے گی اللہ کی نعمتوں کی اور کیسے سوال کیا جائے گا

فَضْلِهٖ ، وَإِنَّمَا كُسِرَتْ وَمِنْ حَقِّ الْحُرُوْفِ الْمُفْرَدَةِ اَنْ تُفْتَحَ ، لِاِخْتِصَاصِهَا
اس کے فضل کا۔اور بجز این نیست کسرہ دیا گیا ہے بسم اللہ کی باء کو حالانکہ حروف مفردہ کے حق میں سے ہے کہ ان کو فتح دیا جائے ، باء کے خاص ہونے کی وجہ سے
بِاللُّزُوْمِ الْحَرْفِيَّةِ وَالْجَرِّ ، كَمَا كُسِرَتْ لَامُ الْاَمْرِ وَلَامُ الْاِضَافَةِ دَاخِلَةً
حرفیت اور جریت کے لزوم کو جیسا کہ کسرہ دیا گیا ہے لام امر اور لام اضافت کو درانحالیکہ وہ داخل ہونے والے ہوں
عَلَى الْمُظْهَرِ لِلْفَصْلِ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ لَامِ الْاِبْتِدَاءِ وَلَامِ التَّاكِيْدِ
اسم ظاہر پر فرق کرنے کے لئے لام امر ولام اضافت اور لام ابتداء ولام تاکید کے درمیان۔

اغراض مصنف:۔ والباء متعلقة سے لے کر والاسم تک عبارت کے سات حصے ہیں ہر ایک کی غرض علیحدہ ہے(۱) والباء سے وکذالک یضمر تک غرض یہ بتانا ہے کہ بسم اللہ جار مجرور متعلق کس کے متعلق ہوگا۔

(۲) وکذالک یضمر کل فاعل الخ سے وذالک اولی تک تتمیم فائدہ کیلئے ایک قاعدہ کلیہ کا بیان ہے۔

(۳) وذالک اولی الخ سے وتقدیم المعمول تک بعض حضرات کا مسلک اوران کے دلائل ذکر کرکے ان کی تردید اوران کے دلائل کا رد کیا ہے(۴) وتقدیم المعمول ههنا سے کیف لا تک اقرأ کو مؤخر کرنے کی اور ایک سوال مقدر کا جواب ہے(۵) کیف لا سے هذا ومابعده تک حصہ خامسہ ہے جس کے پھر تین حصے ہیں(۱) کیف لا وقد جعل الٰة لها کی عبارت میں غرض تقدیم اوفق للوجود کی اور ضمنی طور پر معنی باء کی تعیین ہے(۲) من حيث ان الفعل سے وقيل الباء تک سابق عبارت پر ہونے والے سوال کا جواب ہے(۳) وقيل الباء سے وهذا وما بعده تک باء کے ایک دوسرے معنی کا بیان ہے(۶) وهذا و ما بعده سے انما كسرت تک ایک سوال کا جواب ہے۔(۷) وانما كسرت الباء سے والاسم تک باء

کے متعلق ساتواں مسئلہ ہے۔

فائدہ:۔ باء کے متعلق سات ابحاث بیان کی ہیں اس کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ سورت فاتحہ کی چونکہ سات آیات ہیں تو ابحاث بھی سات ہیں اور مقولہ مشہور ہے کہ تمام قرآن بالا جمال سورت فاتحہ میں بند ہے پھر سورت فاتحہ بالا جمال بسم اللہ الرحمٰن الرحیم میں بند ہے اور بسم اللہ کا مجموعہ بالا جمال لفظ باء میں بند ہے اس لئے باء کے متعلق سات ابحاث بیان کیں۔

تشریح:۔ پہلے حصے کی غرض یہ ہے کہ بسم اللہ جار مجرور کس چیز کے متعلق ہوگا۔ اس کا متعلق ضرور ہوتا ہے کیونکہ حرف جار کی تعریف ہی یہی ہے کہ جو سابق فعل یا شبہ فعل کے معنی کو کھینچ کر اپنے مدخول تک پہنچائے اور معنی کو مدخول تک اسی وقت پہنچائیگا جب فعل یا شبہ فعل بھی ہو لہذا معلوم ہوا کہ جار مجرور کا متعلق ضرور ہوتا ہے۔ اب یہاں بسم اللہ کے متعلق میں ابتداء دو احتمال ہیں، اس کا متعلق محذوف ہوگا یا مذکور، اگر ثانی ہو تو اس کو ظرف لغو کہتے ہیں اور اگر اول ہو تو اس کو ظرف مستقر کہتے ہیں۔ پھر اس میں آٹھ احتمال ہیں۔ کیونکہ متعلق محذوف ہو کر فعل ہوگا یا شبہ فعل، بہر صورت فعل یا شبہ فعل افعال عامہ میں سے ہوگا یا خاصہ میں سے، یہ چار پھر بہر صورت متعلق مقدم ہوگا یا مؤخر تو یہ آٹھ صورتیں ہوئیں۔ اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اشارہ فرمایا کہ یہاں اس کا متعلق فعل ہے، فعل بھی خاص ہے اور ہے بھی مؤخر۔

اول الذکر (متعلق فعل ہونے) اور ثالث الذکر (متعلق فعل مؤخر ہونے) کی وجہ مصنف رحمہ اللہ دوسری عبارت میں بیان کریں گے۔ اور ثانی الذکر (فعل خاص ہونے) کی وجہ اس عبارت میں بیان فرمارہے ہیں (اول الذکر جزو کی دلیل تو یہ ہے کہ جار مجرور کا متعلّق جار مجرور میں عامل ہوتا ہے اور عمل کرنے میں اصل فعل ہے لھذا متعلق فعل ہونا چاہیے اور یہی مذہب بصریین کا ہے۔ چونکہ یہ دلیل صراحۃ عبارت میں نہیں آرہی اس لئے اس کا ذکر میں نے پہلے ہی کردیا اور کتاب میں اس کے واضح ہونے کی بنا پر ذکر نہیں کیا اور ثالث الذکر کی دلیل و تقدیم

المعمول سے بیان کی جائے گی)

ضابطہ:۔ پوری کلام عرب میں چار مقام ایسے ہیں جہاں جار مجرور کا متعلق افعال عامہ کو بنایا جاتا ہے(۱) جار مجرور مبتدا کی خبر ہو(۲) ذوالحال کے لئے حال ہو(۳) موصوف کی صفت ہو(۴) یا موصول کا صلہ ہو۔لیکن ایسے مقامات میں بھی جب قرینہ صارفہ پایا جائے تو وہاں بھی افعال خاصہ کو نکالا جاتا ہے۔مثلا **زید من العلماء ای معدود من العلماء ، زید علی الفرس ای راکب علی الفرس، زید فی المصر ای مقیم فی المصر** تو یہاں اگر چہ جار مجرور خبر ہیں لیکن قرینہ صارفہ عن الافعال العامہ کی وجہ سے یہاں افعال خاصہ کو نکالا گیا ہے،تو اسی طرح چونکہ جس فعل کی تلاوت ہو رہی ہے وہ فعل قراءت ہی ہے یا **یتلو تلو** سے ہے جس کا معنی ہے پیچھے ہونا پھر عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ وہ چیز جو بسم اللہ کے پیچھے آ رہی ہے۔اس قرینہ کی وجہ سے یہاں فعل خاص اقرء نکالا گیا ہے۔اس مقام میں ایک عبارتی خدشہ ہے۔

اشکال:۔ آپ نے فرمایا ہے کہ **لان الذی یتلوہ مقرو** تو بسم اللہ کے عامل اقرء کے لئے قرینہ تو فعل قراءت ہے نہ کہ **مقرو** کیونکہ **مقرو** تو الفاظ ہیں یہ تو فعل خاص کی تقدیر کا قرینہ نہیں بن سکتے۔

جواب:۔ اگر چہ قرینہ تو فعل قراءت ہے اور **مقرو** صفت الفاظ ہے لیکن اس **مقرو** کو فعل قراءت کے ساتھ ملابست ہے اس لئے بطور استعارہ اور مجاز کے **مقرو** کا ذکر کر دیا۔

وکذلک یضمر کل فاعل الخ :۔یہ دوسرا حصۂ عبارت ہے اس میں تتمیم فائدہ کیلئے ایک قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے کہ ہر فاعل (بالمعنی اللغوی یعنی کام کرنے والے) وہی فعل مضمر کرتا ہے جس کے لئے وہ بسم اللہ کو مبدأ بنا رہا ہوتا ہے۔مثلا ایک انسان کھانے کا کام شروع کر رہا ہے اور بسم اللہ کو اسی کے لئے مبدأ بنا رہا ہے۔تو اٰکل ہی محذوف نکالے گا۔

اعتراض:۔ اس جگہ فعل مضمر سے اء کل یا اشرب وغیرہ مراد ہے جو کہ فعل نحوی ہے حالانکہ جس فعل کیلئے بسم اللہ کو مبدأ بنایا جاتا ہے وہ تو فعل حقیقی ہوتا ہے نہ کہ فعل نحوی اء کل یا اشرب وغیرہ۔

جواب (۱):۔ یہاں تقدیر عبارت یوں ہے ما یجعل التسمیة مبدأ لمعناه یعنی ہر فاعل ایسے فعل کو مقدر کرتا ہے جس فعل کے معنی کیلئے تسمیہ کو مبدأ بناتا ہے اور معنی فعل ہی حقیقی فعل ہے فلا اشکال۔

جواب (۲):۔ یا تقدیر عبارت یوں ہے یضمر کل فاعل لفظ ما یجعل التسمیة الخ ای اللفظ الدال علیه الخ یعنی ہر فاعل ایسے لفظ کو مقدر کرتا ہے جو فعل حقیقی پر دلالت کرتا ہے، اب بھی کسی قسم کا شبہ نہیں رہتا۔

☆**وذلک اولی الخ** :۔ یہاں سے تقدیم المعمول تک بعض حضرات کا مسلک اوران کے دلائل ذکر کرکے ان کی تردید کی ہے

بعض حضرات بسم اللہ سے پہلے لفظ ابتدأ یا ابتداء ی محذوف نکالتے ہیں۔

دلائل تقدیر ابتداء: (۱) ابتدأ افعال عامہ کی طرح ہے کہ جس طرح افعال عامہ دنیا کے ہر قسم کے افعال پر صادق آتے ہیں اسی طرح ابتدأ بھی ہر قسم کے فعل پر صادق آتا ہے لہٰذا اس کو ذکر کرنا چاہئے۔

(۲) اس لفظ کی مطابقت کلام خیر الانام ﷺ سے ہوتی ہے چونکہ اس میں بھی لم یبدأ کا ذکر ہے لہٰذا لفظ ابتدأ ہی صحیح ہے۔

جواب دلیل (۱):۔ افعال عامہ کو ضرورت کے وقت نکالا جاتا ہے، یعنی جس وقت قرینہ صارفہ نہ ہو اور یہاں قرینہ صارفہ موجود ہے کہ بعد والا فعل (فعل سے مراد یہ ہے کہ جو تسمیہ کے بعد جو کام کیا جائیگا) قراءت پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا لفظ اقرأ ہی ہونا چاہئے۔

جواب دلیل (۲):۔ حدیث شریف میں افتتاح بالتسمیہ اور بالتحمید کی ترغیب ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ لفظ ابتدأ کو مقدر مانا جائے لہٰذا یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔

لفظ ابتدأ محذوف نکالنے کی قباحتیں: (۱) علامہ بیضاوی رحمہ اللہ نے پہلی قباحت لعدم ما یطابقه سے بیان کی ہے کہ قرآن وحدیث میں کہیں بھی استعمال نہیں ملتی کہ بسم اللہ کا عامل ابتدأ کو نکالا گیا ہو بلکہ دوسرے فعل نکالے جاتے ہیں کقوله تعالى باسم الله مجريها، وقوله عليه السلام بسم الله ولجنا (گھر میں داخل ہونے کی دعا)، بسم الله خرجنا (گھر میں داخل ہونے کی دعا)، وقول جبرئيل بسم الله ارقيك تو لفظ ابتدأ محذوف نکالنا استعمال کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں ہے۔

(۲) علامہ بیضاوی رحمہ اللہ نے دوسری قباحت ما يدل عليه سے بیان کی ہے، ما يدل عليه کا عطف ما يطابقه پر ہے ای لعدم ما يدل عليه توضیح یہ ہے کہ ابتدأ افعال عامہ کی مثل ہے، بعینہ افعال عامہ میں سے تو نہیں کیونکہ افعال عامہ چار ہیں، جب افعال عامہ میں سے نہ ہوا بلکہ ان کا غیر ہوا تو اس کے محذوف ماننے پر کسی قرینہ کی ضرورت تھی اور یہاں کوئی قرینہ نہیں ہے۔

دلیل تقدیر ابتدائی:۔ ای ابتدئی بسم الله ثابت اس صورت میں جملہ اسمیہ بنے گا اور جملہ اسمیہ دوام واستمرار پر دلالت کرتا ہے لہٰذا اسم باری تعالیٰ میں دوام واستمرار ثابت ہوگا۔

اعتراض:۔ اس مسلک پر دلائل کا رد بھی کر دیا اور قباحتیں بھی بیان کر دیں تو علامہ بیضاوی رحمہ اللہ کو ذلك واجب کہنا چاہئے تھا کہ فعل خاص اقرء نکالنا واجب ہے، اولی کیوں کہا؟

جواب:۔ لفظ ابتدأ کیلئے اگرچہ قرینہ تخصیصی نہیں ہے لیکن قرینہ تضمنی موجود ہے جس سے جواز ثابت ہوتا ہے کیونکہ جو بھی مابعد والا فعل ہوگا اس کی ابتدا تو ضرور ہوگی اس لئے تقدیر اقرأ کو اولیٰ کہا واجب نہیں کہا۔

☆وتقدیم المعمول ھٰھنا: یہ عبارت کا چوتھا حصہ ہے اس میں اقرء کو مؤخر کرنے کی دلیل اور ایک سوال مقدر کا جواب ہے

سوال:۔ معمول من حیث انہ معمول مؤخر ہوتا ہے اور عامل من حیث انہ عامل مقدم ہوتا ہے یا بعنوان دیگر معمول مقتضٰی عامل ہوتا ہے تو عامل مقتضِی ہوا اور جب تک مقتضِی کا پہلے ذکر نہ ہو مقتضٰی کیسے آ سکتا ہے؟ تو یہاں آپ نے عامل کو مؤخر کیوں کیا؟

جواب:۔ ضابطہ تو یہی ہے جس طرح آپ نے فرمایا ہے لیکن اس جگہ ایک نکتہ کی بناء پر عامل کا مؤخر کرنا اور معمول کا مقدم کرنا اوقع (احسن وقوعا) ہے، اس کی چار قسم کی دلیلیں بعد میں آئیں گی۔ منجملہ دوسرے نکات میں سے ایک نکتہ یہ بھی ہے کہ مشرکین مکہ باسم اللات والعزّٰی ابتدأ کہتے تھے یعنی عامل مؤخر کرتے تو انکی مخالفت اسی ترتیب سے کرنی چاہئے اسی لئے بسم اللہ اقرء کہا جاتا ہے۔

فائدہ:۔ لفظ ھھنا لاکر اشارہ کر دیا کہ اس مقام کے علاوہ بعض مقامات میں تقدیم عامل ہی افضل ہوتی ہے مثلا اقرء باسم ربک یہاں علامہ زمخشری کے نکتہ کے مطابق قراءت کی اہمیتِ عارضی کو ثابت کرنے کے لئے فعل قراءت عامل کو مقدم کیا گیا ہے۔

بسم اللہ مجریھا، ایاک نعبد یہ اس بات کی توجیہ کیلئے تمثیلیں ہیں کہ کسی نکتہ کی بنا پر عامل کو موخر اور معمول کو مقدم کیا جا سکتا ہے۔

اعتراض:۔ مثال ایک ہی کافی تھی دو مثالوں کا کیوں ذکر کیا؟

جواب:۔ ایک مثال تقدیم معمول کی ہے اور دوسری مثال مطلق تقدیم کی ہے ایاک نعبد تقدیم معمول کی مثال ہے اور بسم اللہ مجریھا ومرسٰھا میں تقدیم مطلق ہے نکتہ حصر کیلئے مشرکین کا خلاف کرنے کے لئے یہاں تقدیم ماحقہ التاخیر کی ہوئی ہے اور یہ تقدیم معمول کی

مثال نہیں اس لئے کہ یہاں بسم اللہ معمول نہیں کیونکہ مجریھا مبتداء ہے اور بسم اللہ خبر ہے اور بصریوں کے نزدیک مبتدا عامل للخبر نہیں ہوتا بلکہ دونوں میں عامل معنوی ہوتا ہے، علاوہ ازیں مجریٰھا و مرسٰھا یہ مصدر میمی ہیں یا ظرف زمان ومکان، مصدر میمی عامل ضعیف ہے جس سے معمول مقدم نہیں ہوسکتا اور ظرف میں بھی عامل بننے کی صلاحیت نہیں ہے اس کی تصریح نحات نے کی ہے، قاضی بیضاوی رحمہ اللہ نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بسم اللہ حال ہے ارکبو کی ضمیرِ فاعل سے اور مجریھا ظرف زمان ہے ای ارکبوا حال کو نکم متلبسین باسم اللہ وقت اجرائھا وارسائھا .

بہرحال یہاں بسم اللہ معمول نہیں ہے بلکہ یہ مطلق تقدیم کی مثال ہے۔

☆ **لانہ اھم و ادل علی الاختصاص الخ**: یہاں سے تقدیم معمول کی چار وجہوں کا بیان ہے (۱) **لانہ اھم** یعنی چونکہ باری تعالی میں اہمیت ہے اس لئے مقدم کیا تا کہ اظہار اہمیت ہوجائے کیونکہ ضابطہ ہے **یقدمون الاھم فالاھم** پھر چونکہ علامہ تفتازانی نے عبدالقاہر جرجانی کا خیال لکھا ہے کہ مطلق اہمیت کا بیان کر دینا ہی کافی نہیں ہوتا بلکہ وجہ اہمیت بیان کرنی ضروری ہوتی ہے تو وجہ اہمیت یہ ہے کہ مومن کے دل میں یہ ایک اہم مقاصد میں سے ہے کہ ذکر معبود بالحق ہو اور یہی اصل مقاصد میں سے ہے مومن کامل کے لئے تو اس اہمیت کے اظہار کے لئے تقدیم باسم اللہ کی۔

(۲) **تقدیم ما حقہ التاخیر یفید الحصر** کے تحت بسم اللہ کی تقدیم کی کیونکہ اس جگہ مشرکین کے مقابلہ میں ابتداء فعلِ قراءت باسم الباری میں حصر کرنا تھا اس لئے مقدم کیا گیا کیونکہ اگر **باسم اللات والعزی ابتدأ** سے مشرکین کا مقصود حصر ہوا کرتا تھا کہ صرف لات وعزی کے نام ہی سے ہم شروع کرتے ہیں تو **بسم اللہ اقرء** میں حصر قلب ہوگا کہ مشرکین کی مخالفت کلی درجہ میں ہوکر ابتداء اللہ ہی کے نام سے ہو لات وعزی کے نام سے نہیں، اور اگر مشرکین کا عقیدہ

اشتراک کا تھا کہ باسم اللات والعزی وباسم اللہ تو یہاں بسم اللہ اقرء میں قصر افراد ہے کہ باسم اللہ وحدہ اقرء یعنی نفی اشتراک ہے اور اثبات افراد ہے۔

(۳) وادخل فی التعظیم وجوہ تقدیم معمول میں سے تیسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ تمام مخلوق کی عظمت باری تعالی کی عظمت کے مقابلہ میں ایک قطرہ بامقابلہ سمندر کی نسبت بھی نہ تھی بلکہ عظمت باری اس سے کہیں اور زیادہ ہے تو اس تعظیم کا تقاضا یہی تھا اور تعظیم کا زیادہ اظہار اسی میں تھا کہ تقدیم باسم اللہ کی جائے۔

فائدہ:۔ لفظ اظہار تعظیم کہا ہے نفس تعظیم تو بغیر تقدیم کے بھی حاصل ہے ہو۔

(۴) واوفق للوجود:۔ یعنی بسم اللہ کی تقدیم علی العامل اوفق للوجود فی نفس الامر ہے یعنی ذات باری تعالی جیسے نفس الامر کے اعتبار سے تمام کائنات سے مقدم ہیں ذکر کے طور پر بھی اس لفظ کو جو کہ دال علی ذات الباری ہو مقدم کر دیا جائے تا کہ وضع (ترتیب ذکری) طبع (ترتیب نفس الامری) کے موافق ہو جائے۔

وجوہ تقدیم معمول علی العامل میں آپ نے اسم تفضیل کے صیغے استعمال کئے ہیں اور اسم تفضیل کا استعمال تین طریقوں میں سے کسی ایک طرح ہوتا ہے (۱) لفظ من کے ساتھ (۲) الف لام کے ساتھ (۳) اضافت کے ساتھ۔

فائدہ:۔ اسم تفضیل کے تین طرح کے استعمال میں نکتہ یہ ہے کہ اسم تفضیل میں بھی زیادتی ہوتی ہے اور مبالغہ میں بھی لیکن فرق یہ ہے کہ مبالغہ میں نفسِ زیادتی کا ثبوت ہوتا ہے اور اسم تفضیل میں زیادتی اضافی اور نسبتی ہوتی ہے یعنی زیادتی مفضل علیہ کے اعتبار سے ہوتی ہے یہاں تو نہ من مذکور ہے نہ الف لام نہ مضاف الیہ۔ اسم تفضیل کا استعمال تین طرح اس لئے ہوتا ہے تا کہ مفضل علیہ کا ذکر ہو جائے اور زیادتی نسبتی ثابت ہو جائے۔

اعتراض (۱) آپ نے وجوہ اربعہ کو بیان کرتے ہوئے اسم تفضیل کا صیغہ استعمال کیا اور زیادتی ثابت کی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ تقدیم باسم اللہ میں اہمیت زیادہ ہوتی ہے اور زیادہ دلالت علی الاختصاص ہوتی ہے اور اسی طرح زیادتی تعظیم کا اظہار ہوتا ہے اور زیادہ اوفق للوجود ہے اور اگر تقدیم اسم باری نہ ہو بلکہ تاخیر ہو تو اگر چہ زیادتی اہمیت وعظمت وغیرہ ثابت نہیں ہوگی لیکن نفس اہمیت اور نفس عظمت اور نفس اختصاص تو باقی رہتا ہے حالانکہ مقصود یہ ہے کہ تاخیر ذکر اسم باری تعالی میں نفس عظمت واہمیت واختصاص وغیرہ ہی باقی نہیں رہتا۔

خلاصہ اعتراض یہ نکلا کہ اس جگہ اسم تفضیل کے صیغہ کا ذکر کرنا لفظی ومعنوی دونوں لحاظ سے صحیح نہیں ہے۔

جواب (۱) اگرچہ اسم تفضیل میں زیادتی ہوتی ہے لیکن بعض اوقات صیغہ اسم تفضیل کو زیادتی والے معنی سے مجرد کرلیا جاتا ہے اس وقت اس کا استعمال تین طریقوں سے نہیں ہوتا مثلاً قرآن مجید میں ہے **وھو الذی یبدء الخلق ثم یعیدہ وھو اھون علیہ** یہاں باری تعالی کے خلق ثانی کا ذکر ہے کہ یہ باری تعالی پر آسان ہے، اب اس مقام میں اگر زیادتی والا معنی مراد لیا جائے تو بہت بڑی خرابی لازم آتی ہے کیونکہ پھر مطلب یہ بنتا ہے کہ دوبارہ پیدا کرنا زیادہ آسان ہے اور پہلی مرتبہ پیدا کرنا مشکل تھا حالانکہ باری تعالی کیلئے کچھ بھی مشکل نہیں لہذا یہاں نفس ہون والا معنی مراد ہوگا اور اس مقام میں اھون کا استعمال لفظ من، الف لام اور اضافت کے ساتھ نہیں ہے بلکہ تفضیلی معنی سے مجرد ہے، اسی طرح یہاں بھی اسم تفضیل کے صیغے معنی تفضیلی سے مجرد ہیں جس کی بنا پر من غیرہ کا استعمال ضروری نہیں ہے۔ (اس سے لفظی خرابی دور ہوئی) اور پھر چونکہ زیادتی والا معنی مراد نہیں بلکہ نفس اہمیت وغیرہ مراد ہے لہذا تاخیر اسم باری کی صورت میں مقصود پورا ہوگا اور نفس اختصاص واہمیت وغیرہ ہی باقی نہیں رہے گی۔

جواب (۲) وان سلمنا یعنی اگر تسلیم کر بھی لیا جائے کہ ان میں اسم تفضیل کا معنی موجود ہے

اور زیادتی کا اثبات ہے تب بھی کوئی خرابی نہیں کیونکہ اسم تفضیل کا استعمال تین طریقوں سے ہونے کی علت یہی ہوتی ہے کہ مفضل علیہ کو بیان کیا جائے اور مفضل علیہ اگر کسی قرینہ سے معلوم ہو جائے تو تین طریقوں میں سے کسی کے ساتھ استعمال کوئی ضروری نہیں، مثلاً اللہ اکبر میں چونکہ قرینہ سے معلوم ہے کہ اللہ اکبر من کل شیءاس لئے الف لام، اضافت وغیرہ کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ اسی طرح یہاں بھی مفضل علیہ قرائن خارجیہ سے معلوم ہے جس کی وجہ سے اضافت و من وغیرہ کا ذکر ضروری نہیں یعنی **تقديم ذكر الله اهم من فعل القراء ة و اولى اختصاصا من التاخير وغير ذلك** تو اس قرینہ کی وجہ سے تین طریقوں میں سے کسی کا ذکر نہیں (جس سے لفظی خرابی دفع ہوئی) اور اسی طرح ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ان میں تفضیلی معنی موجود ہے اور تاخیر کی صورت میں نفس اہمیت واختصاص باقی رہتا ہے اس لئے کہ باری تعالیٰ کی ذات میں اہمیت ذاتی بھی ہے اور بصورت تقدیم اہمیت عرضی بھی ہے اب اگر تاخیر بسم اللہ کی جائے تو اگر چہ اہمیت عارضی نہیں رہے گی لیکن اہمیت ذاتی تو باقی ہی ہے اسی طرح تقدیم والی صورت ادل علی الاختصاص ہے لیکن اگر تقدیم نہ بھی کی جائے تب بھی نفس دلالت علی الاختصاص تو باقی رہتی ہے کیونکہ جب ایک مومن انسان اقرء بسم اللہ کہتا ہے تو لات وعزی کی نفی کرتا ہے جس سے نفس دلالت علی الاختصاص باقی ہے، اسی طرح اس صورت میں تقدیم میں اظہار تعظیم زیادہ ہے لیکن تاخیر والی صورت میں بھی نفس تعظیم ذاتی تو باقی رہے گی اور اسی طرح صورت تقدیم اوفق للوجود ہے لیکن تاخیر والی صورت میں بھی وجود نفس الامری کی مطابقت باقی رہتی اس طرح کہ اسم باری تعالیٰ اگر چہ فی حد ذاتہ وجود میں قراء ۃ پر مقدم ہوتا ہے لیکن جب اسم باری تعالیٰ کو معمول ہونے کی وصف کے لحاظ سے لیا جائے تو مؤخر ہوتا ہے تو اس کا مؤخر ہونا بھی نفس الامر کے موافق ہے یعنی وجود نفس الامری (من حیث المعمول) کے موافق ہے مگر تقدیم معمول اوفق ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی طرف (من غیر ملاحظۃ وصف زائد علیہ) دیکھتے ہوئے ہے لھذا

معنوی خرابی بھی رفع ہوئی۔

☆ **کیف لا وقد جعل الة لها**: یہ عبارت کا پانچواں حصہ ہے اس کے پھر تین حصے ہیں اول حصہ کیف لا سے الة لھا تک دوم حصہ من حیث سے وقیل تک سوم حصہ وقیل سے وانما کسرت تک پہلے حصہ میں تتمیم اوفق للوجود اور ضمنی طور پر معنی باء کی تعیین ہے یعنی بسم اللہ کو مقدم کرنے کی صورت میں اوفق للوجود کیوں نہ ہو جبکہ لفظ باء لفظ اللہ پر داخل ہے اور باء استعانت کے لئے ہوتی ہے اور باء استعانت آلہ پر داخل ہوتی ہے اور آلہ ہمیشہ ذی آلہ سے مقدم ہوتا ہے جس سے تقدیم اسم باری تعالی کی ثابت ہوئی، یعنی تقدیم وجود باری تعالی فی نفس الامر کی دلیل یہ بھی ، کہ اسم باری تعالی آلۂ قراءت ہے نیز ضمنی طور پر یہ بھی سمجھ میں آ گیا کہ باء کا معنی استعانت کا ہے۔

اعتراض:۔ اسم باری تعالی کو آلہ سے تشبیہ دینا صحیح نہیں کیونکہ آلہ غیر مقصود بالذات ہوتا ہے اور مقصود بالذات تو ذی آلہ ہوتا ہے لہذا آپ اس قول سے استغفار کریں کہ اسم باری تعالی (العیاذ باللہ) غیر مقصود ہے۔

☆ **من حیث**: یہ عبارت کے پانچویں حصے کا دوسرا حصہ ہے اس میں اعتراض مذکورہ کا جواب ہے

جواب:۔ آلہ میں دو حیثیتیں ہیں ایک غیر مقصود ہونے والی دوسری موقوف علیہ ہونے والی، یہاں لفظ آلہ سے حیثیت ثانیہ مراد ہے کہ باری تعالی تمام افعال کے لئے موقوف علیہ کا درجہ رکھتا ہے یعنی شریعت میں کسی فعل کا اعتبار ہی نہیں جب تک کہ پہلے اسم باری کا ذکر نہ کیا جائے اور اسی موقوف علیہ والی حیثیت کو سرور کائنات ﷺ نے حدیث شریف کل امر ذی بال (ای ذی شان) لم یبدء ببسم اللہ فھو ابتر (مقطوع الذنب ای ناقص) میں ذکر فرمایا ہے۔

☆ **وقیل الباء للمصاحبة**: یہ تیسرا حصہ ہے اس میں باء کے دوسرے معنی کا بیان ہے کہ

بعض حضرات نے بسم اللہ کی باء کو مصاحبت کیلئے بنایا ہے یعنی جس طرح باء مصاحبت کا تقاضا ہوتا ہے کہ جو چیز فعل کے معمول کے لئے ثابت ہے وہی میرے مدخول کیلئے ثابت ہے اسی طرح یہاں بھی ہے، مثلا اشتریت الفرس بسرجه یعنی جس طرح فرس کے لئے اشتراء والا فعل ثابت ہے مدخولِ باء سرج بھی فعل اشتراء میں شریک ومصاحب ہے، پھر یہ باء مع اپنے مجرور کے افعال عامہ میں سے متلبسا کے متعلق ہو کر حال بنے گا اقرء کی ضمیر سے ای اقرء متلبسا بسم الله

اعتراض:۔ جب باء مصاحبت کے متعلق میں افعال عامہ کو ذکر کیا جاتا ہے تو قاضی بیضاوی نے لفظ متبرکا کیوں کہا، یہ تو افعال عامہ میں سے نہیں ہے؟

جواب:۔ یہاں بھی متعلَّقِ باء متلبسا افعال عامہ میں سے ہی ہے لیکن تلبس کی کئی جہات تھیں قاضی صاحب نے تعیین کردی کہ یہاں تلبس علی وجہ التبرک ہے۔

فائدہ:۔ وقیل الباء للمصاحبة میں قیل سے معلوم ہوتا ہے کہ قاضی بیضاوی رحمہ اللہ کے نزدیک باء کے معنی استعانۃ کو ہی ترجیح ہے کیونکہ اس میں ایک ایسی خوبی ہے جو مصاحبت کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ معنی استعانت کی صورت میں تمام افعال کا دارومدار اسم باری تعالی پر ہوتا ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ معنی مصاحبت ہی اچھا ہے اوراس کی چار وجوہ ترجیح ہیں۔

(۱) باء استعانت کی بنائی جائے تو اس کا مدخول آلہ ہوگا اور مابعد والی چیز ذی آلہ اور قانون ہے کہ آلہ اور ذی آلہ میں تغایر ہوتا ہے جس سے مذہب شوافع کو نقصان پہنچتا ہے کہ اس صورت میں بسم اللہ آلہ کی حیثیت میں ہوکر سورت فاتحہ کے مبائن ہوگا اور ذی آلہ یعنی فاتحہ کا جزء نہیں بن سکے گا۔ لہٰذا باء مصاحبت ہی بنانی چاہئے تاکہ جزئیت باقی رہے کیونکہ مصاحِب اور مصاحَب میں اقتران واشتراک فی الحکم ہوتا ہے۔

(۲) آلہ کے جمیع اجزاء کا تلبس بالفعل السابق نہیں ہوتا بخلاف مصاحب کے کہ اس [illegible]

اجزاء کاتلبس بالفعل ہوتا ہے(مثلا اشتریت الفرس بسرجه میں سرج کے جمیع اجزاء کا تلبس اشتراء کے ساتھ ہے اوراس کا عکس بھی ہے کہ اشتراء کے جمیع اجزاء کا تلبس بالسرج بھی ہے)اب اگر باء کو استعانت کی بنا کر مدخول کو آلہ تسلیم کرلیا جائے تو معنی ومطلب یہ ہوگا کہ بسم اللہ کے بعض اجزاء کا تلبس تو الحمد کے ساتھ ہے تمام اجزاء کا نہیں ہے جس سے جزئیت فاتحہ باقی نہیں رہتی اور حضرات شوافع کے مسلک کوزد پہنچتی ہے لھذا باء کو مصاحبت کا بنانا چاہیے تاکہ بسملہ کے جمیع اجزاء کا تلبس بحمد اللہ ہو جائے اور جزئیت باقی رہے۔

(۳) باء کو مصاحبت کی بنانا حدیث نبی کریم ﷺ کے موافق ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے **بسم اللہ الذی لا یضر مع اسمه شیء فی الارض ولا فی السماء** اور نبی کریم ﷺ کا قول **مع اسمه** یہ صراحت کررہا ہے کہ باء مصاحبت کیلئے ہے۔

(۴) باء کو استعانت کا تسلیم کر کے اس کے مدخول کو آلہ بنانے سے اگرچہ جواب سابق کے ما تحت آلہ موقوف علیہ کے معنی میں ہے اور معنی مقصودی کے لحاظ سے کوئی خرابی نہیں لیکن بہر حال ایک اعتبار سے توہم تنقیص باری تعالی کا ارتکاب ہے اور جس طرح باری تعالی تنقیص فی الواقع سے منزہ ہیں اسی طرح توہم تنقیص سے بھی منزہ اور مبرا ہیں یہی وجہ ہے کہ علماء کرام نے تصریح کی ہے کہ لفظ علامة میں اگرچہ تاء مبالغہ ہے لیکن توہم تانیث کی بناء پر باری تعالی پر اس کا اطلاق درست نہیں لھذا باء کو استعانت کا نہیں بنانا چاہئے بلکہ مصاحبت کیلئے ہی درست ہے۔

☆ **وھذا و ما بعدہ** :**وھذا و ما بعدہ** سے **انما کسرت** تک عبارت کا چھٹا حصہ ہے اس میں ایک سوال کا جواب ہے

سوال:۔ یہ ایک مشہور سوال ہے اس کو اور اس جیسے اور سوالوں کو کتاب ''ستھیارتھ پرکاش'' میں ایک ہندو نے بھی لکھا ہے کہ قرآن مجید کلام اللہ ہے حالانکہ اس میں باری تعالی خود فرمارہے ہیں کہ **الحمد للہ رب العلمین ،ایاک نعبد وایاک نستعین ،اھدنا الصراط**

المستقیم تو باری تعالیٰ کا یہ کلام کیسے بنتا ہے۔

جواب:۔ یہ کلام باری تعالیٰ کا ہی ہے لیکن باری تعالیٰ چونکہ اپنے بندوں پر بہت زیادہ شفیق ہیں اس وجہ سے اپنے پیارے بندوں کو تعلیم دے رہے ہیں کہ جب تمہیں مجھ سے کوئی چیز مانگنے کی ضرورت پیش آئے تو ان الفاظ سے عجز و نیاز کے ساتھ دست بستہ عرض کیا کرو، اس تعلیم کی وجہ ہی سے سورۃ الفاتحہ کو تعلیم المسئلہ کہا جاتا ہے جس کی وجہ تسمیہ میں مفصلا گذر چکی ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسا کہ ایک بے علم جاہل کسی کاتب عالم کو کہے کہ میری طرف سے میرے فلاں دوست کی طرف خط لکھو تو وہ کاتب صاحب تحریر اپنے قلم سے اور اپنی زبان سے ادا فرما کر لکھیں گے **تحیة منی الیک یا حبیبی** تو یہاں **تحیة منی** اگرچہ تلفظ کے لحاظ سے بھی وہی کاتب ادا کر رہا ہے لیکن منسوب اصل میں بے علم کی طرف ہی ہوگا، لہذا یہ کلام باری تعالیٰ ہے لیکن اس میں تعلیم للعباد ہے کہ باری تعالیٰ کی حمد سے کیسے تبرک حاصل کیا جاتا ہے۔

فائدہ:۔ علامہ بیضاوی رحمہ اللہ کی عبارت **و کیف یحمد علی نعمه** میں **الحمد لله رب العالمین** کی طرف اشارہ ہے کہ باری تعالیٰ کی نعمتوں پر حمد کیسے کی جاتی ہے؟ اور اس میں **ایاک نعبد و ایاک نستعین** میں اشارہ ہے کہ دخول فی الجنت کا سبب عبادت اللہ ہی تو ہے، **ویسال من فضله** میں **اهدنا الصراط المستقیم** سے آخر تک کی طرف اشارہ ہے

☆**وانما کسرت الباء الخ:۔** یہ اس عبارت کا ساتواں حصہ ہے۔ اس کے پھر تین حصے ہیں۔

(۱) **وانما کسرت** سے **لا ختصاصها** تک ایک سوال ہے (۲) **لاختصاصها** سے **کما کسرت** تک اس سوال کا جواب ہے (۳) **کما کسرت** سے **والاسم** تک جواب کی تنویر وتنظیر ہے یعنی جواب کی تنویر اور مثال ہے۔

فائدہ:۔ مصنف رحمہ اللہ نے حرف باء کے متعلق سات مسئلے بیان کئے ہیں اس کی وجہ یہ بھی ہو

سکتی ہے کہ سورت فاتحہ کی چونکہ سات آیات تھیں اس لئے مسئلے بھی سات بیان کئے اور یہ مقولہ مشہور ہے کہ تمام قرآن بالاجمال سورۃ فاتحہ میں بند ہے اور پھر سورۃ فاتحہ بالاجمال بسم اللہ الرحمٰن الرحیم میں بند ہے اور بسم اللہ کا مجموعہ بالاجمال حرف باء میں بند ہے اس لئے باء کے متعلق سات مسئلے بیان کئے۔ حرف باء کی بہت فضیلت ہے الکھف و الرقیم فی تفسیر بسم اللہ الرحمن الرحیم نامی کتاب میں حرف باء اور الف کا مناظرہ مرقوم ہے، قابل دید کتاب ہے من شاء فلیطالع .

سوال:۔ وانما کسرت سے علامہ بیضاوی رحمہ اللہ ایک سوالٗ ذکر کر رہے ہیں جس سے پہلے تمہید کا جاننا ضروری ہے۔

حروف دو قسم کے ہیں (۱) حروف مبانی جو محض ترکیب الفاظ کیلئے موضوع ہوں ان سے کسی قسم کا معنی مقصود نہ ہو مثلا ضرب میں ض، ر، ب (۲) حروف معانی جو کسی نہ کسی معنی کے لئے موضوع ہوں جیسے الضاد، الراء، الباء۔ حروف مبانی کو کلمہ نہیں کہا جاتا بلکہ حروف معانی کو کلمہ کہا جاتا ہے کیونکہ کلمہ کی تعریف ہے لفظ وضع لمعنی مفرد اور وضع لمعنی کی قید سے حروف تہجی کو نکالا جاتا ہے، پھر چونکہ اعراب دینا کلمہ کی صفت ہے لہذا حروف مبانی معرب نہیں ہونگے اور حروف معانی مبنی الاصل کا درجہ رکھتے ہیں اور پھر مبنی الاصل کے لئے اصل بناء علی السکون ہے کیونکہ بناء میں دوام واستمرار ہوتا ہے اور دوام واستمرار خفت کا تقاضا کرتا ہے اور خفت سکون میں ہی ہے کیونکہ سکون کہتے ہیں عدم الحرکت کو جو کہ ایک دائمی واستمراری صفت ہے۔

نیز بناء کا معنی ہوتا ہے عدم اثر العامل کہ جس میں عامل کا اثر ظاہر نہ ہو اور سکون کا معنی بھی عدم الحرکت کا ہے لہذا عدم میں شریک ہوئے جس مناسبت کی بناء پر مبنی کی اصل حالت سکون ہے، پھر حروف مبنی دو قسم کے ہیں دو یا تین سے حروف مرکب ہوں گے مثلا مذ، منذ، خلا وغیرہ یا ایک ہی حرف ہوگا مثلا و، ب وغیرہ۔ اب جو حروف مرکب ہوں وہ تو مبنی علی السکون ہو سکتے ہیں

لیکن حروف مفردہ میں بناء علی السکون نہیں رہ سکتی کیونکہ بسا اوقات ان کو ابتداء میں ذکر کرنا پڑتا ہے اب اگر ابتداء میں سکون پڑھیں تو ضیاع کلمہ لازم آئے گا کیونکہ ابتداء بالسکون محال ہے لہذا لامحالہ کوئی نہ کوئی حرکت دینی پڑے گی جو سکون کے مناسب ہو اور خفیف ہو اور پھر حرکات میں سے خفیف حرکت فتح ہے لہذا اسی کو ترجیح دی جائے گی، یہی وجہ ہے کہ اسم منقوص میں رفع و جر دونوں کو تقدیری پڑھا جاتا ہے بوجہ ثقل کے لیکن فتح کو لفظی پڑھا جاتا ہے بوجہ خفت کے۔

اعتراض:۔ جب یہ بات پوری ہوئی تو اب خلاصۂ اعتراض یہ ہے کہ بسم اللہ میں باء بھی حروف معانی مفردہ میں سے ہے اور یہ بھی مبنی ہے، پھر ابتداء بالسکون محال ہونے کی وجہ سے فتح والی حرکت کیوں نہیں دی گئی حرکت کسرہ کو کیوں اختیار کیا گیا ہے؟

جواب:۔ لاختصاصھا الخ سے جواب دیا ہے کہ آپ کی سابقہ تقریر بمع ضوابط کے مسلّم ہے لیکن اس میں کچھ نہ کچھ استثناء و ترمیم ہے کہ حروف کو ہمیشہ مبنی علی الفتح پڑھا جاتا ہے لیکن جب کسی حرف میں دو صفتیں بیک وقت پائی جائیں تو اس وقت اس کو مبنی علی الکسر پڑھتے ہیں، اسی وجہ سے قاعدہ ہے کہ **الساکن اذا حرک حرک بالکسر** وہ دو صفتیں یہ ہیں (۱) وہ حرف لزوم الحرفیہ والا ہو یعنی ہمیشہ حرف ہی رہے اسم یا فعل کبھی نہ بنے (۲) لزوم الجر ہو کہ ہمیشہ جر ہی دے اپنے مدخول کو کوئی اور اعراب نہ دے۔

اعتراض:۔ حرف اسم و فعل کیسے بن سکتا ہے؟

جواب:۔ بعض حروف بعض اوقات اسم بھی بن جاتے ہیں مثلاً من جب مدخول عن ہو تو اسمی معنی ادا کرتا ہے جیسے **جلس من عن یسار الخلیفۃ**۔ یہاں عن اسم ہو کر بمعنی جانب کے ہے، یا حرف **علی** بعض اوقات فعل کے معنی میں بھی آتا ہے **علی یعلو** کے باب سے۔

بہر حال ان دو صفتوں کے بیک وقت وجود کے وقت مناسب کسرہ ہے نہ کہ فتح، تو

حرف باء بھی ان دوصفتوں سے موصوف تھا کہ ہمیشہ حرف ہی رہتا ہے اسم وفعل کے معنی میں کبھی مستعمل نہیں ہوتا، اسی طرح ہمیشہ لازم الجر ہے کہ خواہ زائدہ بھی ہو اس کا کوئی معنی نہ ہو تب بھی عمل جر کر کے رہتا ہے **کفی باللہ** میں اگر چہ لفظ اللہ فاعل ہے جس کا تقاضا رفع کا تھا لیکن باء نے عمل کر کے ہی چھوڑا، اسی طرح **بحسبک درھم** اس میں مبتداء پر باء زائدہ داخل ہے لیکن عمل تو کر ہی دیا ہے لہذا اس باء کو بھی مبنی علی الکسر رکھا گیا ہے فتح نہیں دی گئی۔

فائدہ معترضہ:۔ لاختصاصھا بلزوم الحرفیۃ میں باء مختص پر داخل ہے مختص بہ پر داخل نہیں یعنی لزوم حرفیۃ وجر تو باء کے ساتھ خاص ہیں لیکن باء فقط ان ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ باء میں اور بھی خصوصیات ہیں جیسا کہ کافیہ بحث مندوب ہے اختص بواو اس میں بھی باء مختص پر داخل ہے کہ واؤ مندوب کے ساتھ خاص ہے نہ یہ کہ مندوب واؤ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ مندوب پر تو یاء بھی داخل ہوتی ہے اگر چہ اس کی دوسری توجیہ بھی کی گئی ہے کہ اختص بواو ای امتیز بواو .

فوائد قیود:۔ مذکورہ دوصفتوں میں سے ایک بھی مفقود ہو جائے تو مبنی علی الفتح ہی پڑھا جاتا ہے یعنی اگر لزوم الحرفیۃ نہ ہو اگر چہ لزوم الجر ہو بھی تو مبنی علی الفتح پڑھا جائے گا مثلا کاف تشبیہ یہ جر تو ہمیشہ دیتا ہے خواہ زائدہ ہی کیوں نہ ہو (**لیس کمثلہ شیء**) لیکن اس میں لزوم الحرفیۃ نہیں بعض اوقات اسم کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے جیسے **زید کالاسد** کی ایک ترکیب **زید مثل الاسد** بھی کی گئی ہے کہ کاف تشبیہ بمعنی مثل (اسم) کے ہو کر مضاف الی الاسد ہے لہذا اس کو مبنی علی الفتح پڑھیں گے۔

اسی طرح اگر لزوم الحرفیۃ ہو لیکن لزوم الجر نہ ہو تب بھی مبنی علی الفتح پڑھیں گے مثلا واؤ ،فاء عاطفہ یہ لزوم الحرفیۃ تو ہیں کہ اسم وفعل کے معنی میں کبھی مستعمل نہیں ہوتے لیکن لزوم الجر نہیں کیونکہ بوقت عطف معطوف علیہ والا اعراب دیتے ہیں جو کبھی رفع ونصب بھی ہوتا ہے لہذا ان کو

بھی مبنی علی الفتح ہی پڑھا جائے گا۔

فائدہ: وجہ مناسبت بین السکون والکسر:۔ (۱) سکون کا معنی عدم الحرکت ہے اور کسرہ میں بھی عدم پایا جاتا ہے کیونکہ کسرہ افعال اور اسماء غیر منصرف میں نہیں پایا جاتا لہٰذا مشارکت فی العدم کی وجہ سے سکون کے نہ ہونے کی بناء پر قائم مقام کسرہ کو ہی بنایا جاتا ہے۔

(۲) قراء حضرات کا اتفاق ہے کہ سکون اور کسرہ متقارب فی المخرج (لامتحد فی المخرج) ہیں لہٰذا سکون کے قائم مقام کسرہ کو ہی بنایا جائے گا، اس کو علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے

نیز لزوم جریت کا بھی تقاضا ہے کہ مبنی علی الکسر ہو کیونکہ وہ حرف جار اپنے مدخول کو جر دیتا ہے تو حرف جار مؤثر ہوگا اور جر اس کا اثر ہوگا اب اس اثر کا تقاضا ہے کہ میرے مؤثر پر بھی کسرہ پڑھا جائے تا کہ توافق بین الاثر والمؤثر ہو جائے، اسی وجہ سے حرف جار باء کو مبنی علی الکسر پڑھا گیا۔

☆ یہاں تک جواب کے ضمن میں تین باتیں ختم ہوئیں۔ اب چوتھی بات ذکر کرتے ہیں۔

اعتراض:۔ آپ کا یہ کہنا کہ جہاں ''دو صفتیں (لزوم حرفیۃ ولزوم جریۃ) جمع ہوں وہاں مبنی علی الکسر پڑھا جاتا ہے'' غلط ہے کیونکہ واؤ اور تاء قسمیہ یہ ہمیشہ حرف رہتے ہیں، نیز ہمیشہ جر دیتے ہیں حالانکہ انکو مبنی علی الفتح پڑھا گیا ہے۔

جواب (۱):۔ شیخ زادہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ واؤ اور تاء اصل میں قسم کیلئے نہیں ہیں، اصل میں قسم کے لئے باء قسمیہ ہے کہ اسم ظاہر و مضمر دونوں پر داخل ہو سکتی ہے، عظیم الشان وغیر عظیم الشان سب پر داخل ہوتی رہتی ہے اور نیز باء کے شروع میں اقسم محذوف و مذکور دونوں طرح ہو سکتا ہے اور واؤ و تاء تو قسم کیلئے تابع کی حیثیت رکھتے ہیں یہی وجہ ہے کہ تاء فقط لفظ اللہ پر داخل ہوتی ہے نیز اسم ضمیر پر داخل نہیں ہو سکتی اور اس سے پہلے اُقسم مذکور نہیں ہو سکتا محذوف ہوتا ہے اور یہی تخصیصات واؤ میں بھی ہیں، اسی تابعیت کا یہ اثر ہے کہ جہاں کہیں واؤ قسمیہ یا تاء ہو تو حذفِ مضاف کرتے ہیں اور واللہ میں اصل قسم اللہ نکالتے ہیں کہ یہ جر اصل میں مضاف نے

دی ہے، جب یہ جزنہیں دیتے تو ان میں ایک صفت لزوم جریت والی مفقود ہوئی لہذا اصل قانون کے موافق ان کو مبنی علی الفتح پڑھا گیا۔

جواب (۲):۔ علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا ہے کہ واؤ اور تاء میں دونوں شرطیں موجود نہیں ہیں۔ ان دونوں میں صفتِ قسم ہے اور یہ دونوں صفت قسم کے ساتھ متصف ہیں ان کی ذات میں تو قسم کا معنی نہیں، لہذا ان میں ذات کے لحاظ سے لزوم جریت نہیں ہے کیونکہ کبھی کبھی واؤ عاطفہ بھی آجاتی ہے نیز تاء نقل وتانیث وتذکیر کیلئے بھی آتی ہے، جب ذات کے لحاظ سے ان میں لزوم جریت نہ ہوئی تو اصل قانون کے موافق ان کو مبنی علی الفتح ہی پڑھا جائے گا۔

☆ **کما کسرت لام الامر**: یہ ساتویں حصہ کا تیسرا جزو ہے اس میں تنویرِ وتنظیرِ جواب ہے۔

تفصیل یہ ہے کہ لام کی چار قسمیں ہیں (۱) جارہ (۲) امریہ (۳) تاکیدیہ (۴) ابتدائیہ۔ پھر لام جارہ کی دو قسمیں ہیں (۱) داخل علی المظہر **کما فی غلام زید** جو اصل میں **غلام لزید** تھا (۲) داخل علی المضمر جیسے **لک لکما لکم**۔ لام جارہ کو لام اضافت سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے کیونکہ عام طور پر مضاف مضاف الیہ میں لام نکالا جاتا ہے جیسے **غلام زید ای غلام لزید**، بعنوان دیگر اضافت کا معنی ہے نسبت کرنا اور جہاں لام جارہ ہو وہاں بھی تخصیص ہوتی ہے جس میں نسبت پائی جاتی ہے۔ پھر لام ابتدائیہ اور تاکیدیہ ایک ہی قسم ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے حتی کہ بیضاوی کے بعض نسخوں میں فقط لام ابتدائیہ کا ذکر ہے، لیکن چونکہ یہاں لام ابتدائیہ اور تاکیدیہ دونوں کا ذکر ہے لہذا سطحی سا فرق کرنا پڑے گا کہ لام ابتدائیہ سے داخل علی الاسماء مراد ہے مثلاً **ان زیدا لقائم** اور تاکیدیہ سے داخل علی الافعال مراد ہے جیسے **واللہ لاضربن زیدا**۔

اب ان چار اقسام کے بیان کرنے میں لام کے صفات مختلف ہوئے ہیں ذات لام ایک ہی ہے اور ذات لام میں لزوم جریت نہیں کیونکہ مثلاً لام ابتدائیہ اور تاکیدیہ جزنہیں دیتے،

جب ان کی ذات میں لزوم جریت نہیں ہے تو ان کو اصل قاعدہ (ومن حق الحروف المفردة ان تفتح) کے تحت لام کو مبنی علی الفتح پڑھنا چاہئے تھا لیکن ابتدائیہ داخل علی الاسماء اور لام جارہ داخل علی المظہر میں فرق کرنے کے لئے لام ابتدائیہ کو مفتوح باقی رکھا اور لام جارہ کو مبنی علی الکسر پڑھا گیا، اسی طرح لام تاکیدیہ بھی افعال پر داخل ہوتا ہے اور امریہ بھی داخل علی الافعال ہوتا ہے تو ان میں فرق کرنے کے لئے لام امریہ کو مبنی علی الکسر پڑھا گیا تا کہ فرق ہو سکے۔

الحاصل: لام ابتدائیہ وتاکیدیہ وجارہ داخل علی المضمرات کو تو قانونا مبنی علی الفتح پڑھا گیا لیکن جارہ داخل علی المظہر اور امریہ کو مبنی علی الکسر پڑھا گیا محض فرق کرنے کے لئے، اسی لئے سے اس عبارت میں تنویر وتنظیر جواب کہا گیا ہے کیونکہ ان دو کو مبنی علی الکسر محض فرق کے لئے پڑھا گیا قانونا مبنی علی الکسر نہیں پڑھا گیا، اسی وجہ سے قاضی بیضاوی رحمہ اللہ نے للفصل بینهما کہا ہے۔ ہاں اگر لام جارہ کو خصوصی صفت جریت کیساتھ ملحوظ کیا جائے تو اس وقت ان کو مبنی علی الکسر پڑھنا قانونا ہوگا اور لام امریہ جزم دیتا ہے اور قانون ہے کہ الجزم فی الافعال کالجر فی الاسماء اس لئے اِس لام جارہ وامریہ کو مبنی علی الکسر پڑھا گیا لیکن باقی کو قانون کے موافق مبنی علی الفتح پڑھا گیا ہے۔

اعتراض:۔ فرق کرنا ہی تھا تو برعکس ہی کیوں نہ کر دیا؟

الزامی جواب:۔ اگر عکس کر دیا جاتا تو پھر بھی یہی اعتراض ہوسکتا کہ اس طرح کیوں کیا عکس کیوں نہیں کیا تو کسی جزء کا اعتبار تو ضرور کرنا ہی تھا۔

تحقیقی جواب:۔ لام ابتدائیہ اور تاکیدیہ عامل نہیں تھے بخلاف جارہ اور امریہ کے کہ یہ دونوں عامل للجر تھے کیونکہ لام امریہ کی جزم بھی جر فی الاسماء کے مشابہ ہے تو یہ جارہ ہوئے تو اصل تقاضا کے مطابق اثر کے مؤثر کو بھی جر دیدی گئی لیکن ابتدائیہ اور تاکیدیہ کو اصل قانون کے مطابق مبنی علی الفتح پڑھا گیا ہے۔

اعتراض:۔ لام جارہ داخل علی المضمر بھی تو تھا اس کو کیوں مبنی علی الفتح پڑھا گیا حالانکہ مبنی علی الکسر پڑھنے کی جو وجہ پہلی دو قسموں میں بتاتے ہو یعنی لزوم حرفیت و جریت وہی اس میں بھی متحقق ہے پس اگر لام جارہ داخل علی المظہر اور لام امریہ کو دو صفتوں کے پائے جانے کی وجہ سے مبنی علی الکسر پڑھنا ہے تو یہ دونوں اس میں بھی متحقق ہیں اس کو مبنی علی الکسر کیوں نہیں کیا؟ اور اگر ان کو مبنی علی الکسر پڑھنا ہے داخلہ علی المضمر کا فرق بھی لام ابتدائیہ سے ضروری تھا کہ وہ بھی اسم مظہر پر داخل ہو جاتا ہے اور یہ بھی اسم مضمر پر داخل ہوتا ہے اس کی کیا وجہ کہ ان دو قسموں کو مبنی علی الکسر کیا اور جارہ کی دوسرے قسم داخل علی المضمر کو مبنی علی الفتح پڑھا؟

جواب:۔ اس لام جارہ میں چونکہ صفتین مشروطین اس کی ذات کو لازم نہ تھیں تو قانون کے موافق اس کو مبنی علی الفتح ہی پڑھا گیا باقی رہا فرق کی وجہ تو وہ یہ ہے کہ لک کا فرق لام ابتدائیہ سے اور عنوان سے موجود تھا جس کی وجہ سے تبدیلی حرکت کے فرق کی ضرورت پیش نہیں آئی بخلاف لام جارہ داخل علی المظہر اور لام امریہ کے کہ ان کا فرق تبدیلی حرکت کیساتھ ہی ہو سکتا تھا اس لئے اس کی حرکت تبدیل کر کے مبنی علی الکسر پڑھا۔

اس بات کی توضیح یہ ہے کہ لک لکما (یعنی جارہ داخل علی المضمر) والا لام ہمیشہ ضمیر مجرور متصل پر داخل ہوتا ہے اور ابتدائیہ ہمیشہ ضمیر مرفوع پر داخل ہوتا ہے، جارہ مرفوع منفصل پر داخل نہیں ہوتا اور ابتدائیہ مجرور متصل پر داخل نہیں ہوتا تو فرق ہو گیا بخلاف جارہ داخل علی المظہر کے (گویا کہ لام ابتدائیہ اور جارہ داخل علی المضمر کے مدخول میں ہی فرق ہے کہ لام جارہ کا مدخول ضمیر مجرور متصل ہے اور ابتدائیہ کا مدخول مرفوع متصل ہے) کہ وہ بھی اسم پر داخل ہو سکتا ہے اور اسی اسم پر ابتدائیہ بھی داخل ہو سکتا ہے مثلاً لِزَیْدٍ بھی پڑھا جاتا ہے اور لَزَیْدٌ بھی پڑھا جاتا ہے، اسی طرح لَاضربن بھی ہو سکتا ہے اور لِتضربن بھی تو یہاں فرق فقط تبدیلی حرکت سے ہوتا تھا اس لئے ان دو کی تو حرکت تبدیلی کر کے مبنی علی الکسر پڑھا اور

جارہ داخل علی المضمر کو قانونا مبنی بر فتح پڑھا کیونکہ وہاں تبدیلی حرکت کے بغیر بھی جو لام ابتدائیہ سے فرق ہوتا ہے۔

بفضل باری تعالی لفظ باء کے متعلق سات مسائل مکمل ہوئے۔

وَالْاِسْمُ عِنْدَ اَصْحَابِنَا الْبَصْرِيِّيْنَ مِنَ الْاَسْمَاءِ الَّتِيْ حُذِفَتْ اَعْجَازُهَا
اور اسم کا کلمہ ہمارے اصحاب بصریین کے ہاں ان اسماء میں سے ہے جن کے آخری حرف کو حذف کر دیا گیا ہے
لِكَثْرَةِ الْاِسْتِعْمَالِ ، وَبُنِيَتْ اَوَائِلُهَا عَلَى السُّكُوْن ، وَاُدْخِلَ عَلَيْهَا مُبْتَدَأً
بوجہ ان کے کثرت استعمال کے اور بناء کی گئی ہے ان کے اول حرف کی سکون پر پھر داخل کیا گیا ہے ان پر ابتداء کرنے کیلئے
بِهَا هَمْزَةُ الْوَصْلِ ، لِاَنَّ مِنْ دَأْبِهِمْ اَنْ يَبْتَدِءُوْا بِالْمُتَحَرِّكِ وَيَقِفُوْا عَلَى
ان کے ساتھ ہمزہ وصل، اس وجہ سے کہ اہل عرب کی عادت ہے کہ وہ ابتداء کرتے ہیں متحرک حرف کے ساتھ اور وقف کرتے ہیں
السَّاكِنِ .وَيَشْهَدُ لَهُ تَصْرِيْفُهُ عَلٰى اَسْمَاءٍ وَاَسَامِيُّ وَسُمِيٌّ وَسُمِّيَت
ساکن حرف پر اور شاہد ہے بصریوں کے مذہب پر گردان کا ہونا اسم کی اَسْمَاء ، اَسَامِيُّ سُمِيٌّ اور سُمِّيَتْ
وَمَجِيْءُ سُمًى كَهُدًى لُغَةٌ فِيْهِ قَالَ :
کے وزن پر اور آنا سُمًى کا مثل ھدی کے ایک لغت ہے اس میں، کہا شاعر نے
وَاللّٰهِ اَسْمَاكَ سُمًى مُبَارَكاً ☆ آثَرَكَ اللّٰهُ بِهٖ اِيْثَارَكَا
اور اللہ نے نام رکھا تیرا مبارک نام (اللہ نے تجھے اس کے ساتھ ترجیح دی ہے) چنا ہے اللہ نے تجھے اس نام کے ساتھ چننا
وَالْقَلْبُ بَعِيْدٌ غَيْرُ مُطَّرِدٍ ، وَاشْتِقَاقُهُ مِنَ السُّمُوِّ لِاَنَّهُ رِفْعَةٌ لِلْمُسَمّٰى
اور قلب بعید ہے اور ہر جگہ نہیں ہے اور اسم کا مشتق ہونا سُمُوٌّ سے اس لئے ہے کہ وہ مسمی کے لئے بلندی
وَشِعَارٌ لَهُ .وَمِنَ السِّمَةِ عِنْدَ الْكُوْفِيِّيْنَ ، وَاَصْلُهُ وِسْمٌ حُذِفَتِ الْوَاوُ
اور معرفت کا ذریعہ ہے اور کوفیوں کے ہاں اسم سِمة سے مشتق ہے اور اس کی اصل وِسْمٌ ہے، حذف کر دی گئی ہے واؤ

وَعُوِّضَتْ عَنْهَا هَمْزَةُ الْوَصْلِ لِيَقِلَّ إِعْلَالُهُ. وَرُدَّ بِأَنَّ الْهَمْزَةَ لَمْ تُعْهَدْ

اوراس کے عوض میں لایا گیا ہے ہمزہ وصلی تا کہ تعلیل کم ہو اور (اس مذہب کا) رد کیا گیا ہے اس بات کے ساتھ کہ بے شک

دَاخِلَةً عَلٰى مَا حُذِفَ صَدْرُهُ فِيْ كَلَامِهِمْ ، وَمِنْ لُغَاتِهِ سِمٌ وَسَمٌ قَالَ :

ہمزہ معروف نہیں ہے کہ داخل ہو کلام عرب میں اس کلمہ پر جس کا اول حرف حذف کیا گیا ہو۔ اور اسم کی لغات میں سے سِمٌ اور سُمٌ بھی ہے اور کہا ہے شاعر نے

بِسْمِ الَّذِيْ فِيْ كُلِّ سُوْرَةٍ سِمُهُ

اس ذات کے نام سے جس کا نام ہر سورت کے شروع میں ہے

وَالْاِسْمُ إِنْ أُرِيْدَ بِهِ اللَّفْظُ فَغَيْرُ الْمُسَمّٰى ، لِاَنَّهُ يَتَاَلَّفُ مِنْ اَصْوَاتٍ

اور اسم سے مراد اگر لفظ اسم ہو تو اسم مسمی کا غیر ہو گا کیونکہ اسم مرکب ہوتا ہے جداجدا

مُتَقَطِّعَةٍ غَيْرِ قَارَّةٍ ، وَيَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأُمَمِ وَالْاَعْصَارِ ، وَيَتَعَدَّدُ تَارَةً

اور غیر مجتمع آوازوں سے، اور بدلتا رہتا ہے امتوں اور زمانوں کے مختلف ہونے سے اور کبھی متعدد ہوتا ہے

وَيَتَّحِدُ اُخْرٰى وَالْمُسَمّٰى لَا يَكُوْنُ كَذٰلِكَ ، وَإِنْ اُرِيْدَ بِهِ ذَاتُ الشَّيْءِ

اور کبھی متحد ہوتا ہے اور مسمی اس طرح نہیں ہوتا اور اگر اسم سے ذاتِ شی مراد لی جائے

فَهُوَ الْمُسَمّٰى لٰكِنَّهُ لَمْ يَشْتَهِرْ بِهٰذَا الْمَعْنٰى وَقَوْلُهُ تَعَالٰى تَبَارَكَ اسْمُ

تو پھر وہ عین مسمی ہے لیکن نہیں ہے مشہور وہ اس معنی میں، اور اللہ تبارک وتعالی کا فرمان تبارک اسم

رَبِّكَ وَ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ اَلْمُرَادُ بِهِ اللَّفْظِ لِاَنَّهُ كَمَا يَجِبُ تَنْزِيْهُ ذَاتِهِ

ربک اور سبح اسم ربک مراد اس سے لفظ ہے اس وجہ سے کہ جیسا کہ واجب ہے پاک کرنا اس کی ذات

سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰى وَصِفَاتِهِ عَنِ النَّقَائِصِ ، يَجِبُ تَنْزِيْهُ الْاَلْفَاظِ الْمَوْضُوْعَةِ

وصفات کو نقائص سے ایسے ہی واجب ہے پاک کرنا ان الفاظ کو جو وضع کیے گئے ہیں ان (ذات وصفات) کے لئے

لَهَا عَنِ الرَّفَثِ وَسُوْءِ الْاَدَبِ اَوِ الْاِسْمُ فِيْهِ مُقْحَمٌ كَمَا فِيْ قَوْلِ الشَّاعِرِ

فحش اور بے ادبی کی باتوں سے ،یا پھر اسم اس میں زائد ہے جیسا کہ شاعر کے اس قول میں

إِلَى الْحَوْلِ ثُمَّ اسْمُ السَّلَامِ عَلَيْكُمَا

رونا ایک سال تک پھر تم دونوں پر سلامتی ہو

وَإِنْ اُرِيْدَ بِهِ الصِّفَةُ ، كَمَا هُوَ رَأْىُ الشَّيْخِ اَبِيْ الْحَسَنِ الْاَشْعَرِيِّ ،

اور اگر اسم سے صفت مراد ہو جیسا کہ یہی رائے ہے شیخ ابو الحسن اشعری کی

انْقَسَمَ انْقِسَامَ الصِّفَةِ عِنْدَهُ إِلٰى مَا هُوَ نَفْسُ الْمُسَمّٰى ، وَإِلٰى مَا هُوَ

تو پھر تقسیم ہو گا ان کے ہاں اسم صفت کی تقسیم کی طرح اس قسم کی طرف جو عین مسمی ہے اور اس قسم کی طرف

غَيْرُهُ ، وَإِلٰى مَا لَيْسَ هُوَ وَلَا غَيْرُهُ .

جو غیر مسمی ہے اور اس قسم کی طرف جو نہ عین مسمی ہے نہ غیر مسمی ہے۔

وَإِنَّمَا قَالَ بِسْمِ اللّٰهِ وَلَمْ يَقُلْ بِاللّٰهِ ، لِاَنَّ التَّبَرُّكَ وَالْاِسْتِعَانَةَ بِذِكْرِ

اور سوائے اس کے نہیں کہا ہے بسم اللہ اور نہیں کہا باللہ اس لئے کہ بے شک تبرک اور استعانت اس کے نام کے

اسْمِهٖ اَوْ لِلْفَرْقِ بَيْنَ الْيَمِيْنِ وَالتَّيَمُّنِ .وَلَمْ تُكْتَبِ الْاَلِفُ عَلٰى مَا هُوَ

ذکر کرنے سے ہوتی ہے، یا فرق کرنے کرنے کیلئے ہے قسم اور حصول برکت کے درمیان۔اور نہیں لکھا گیا الف

وَضْعُ الْخَطِّ لِكَثْرَةِ الْاِسْتِعْمَالِ وَطُوِّلَتِ الْبَاءُ عِوَضاً عَنْهَا .

جیسا کہ رسم الخط کا قانون ہے بوجہ کثرت استعمال کے، اور لمبا کر دیا گیا باء کو اسی الف کے عوض میں۔

اغراضِ مصنف:۔ والاسم عندالبصرین سے واللہ اصلہ الہ الخ تک قاضی بیضاوی رحمہ اللہ نے چار مسائل بیان کئے ہیں۔جن کی تفصیل یوں ہے (۱) والاسم عندالبصرین سے تقریباً پانچ سطور بعد فالاسم ان ارید تک ایک مسئلہ (۲) فالاسم ان ارید سے تقریباً پانچ

سطور بعد وانما قال بسم اللہ تک دوسرا مسئلہ (۳) وانما قال بسم الله سے تقریبا پون سطر عبارت ولم یکتب تک تیسرا مسئلہ (۴) پھر ولم یکتب سے واللہ اصلہ الہ تک چوتھا مسئلہ ہے

☆ مسئلہ اول والاسم عندالبصرین سے فالاسم ان ارید تک کی عبارت میں بصریوں اور کوفیوں کے درمیان اختلاف کا بیان ہے۔ پھر اس عبارت کے آٹھ اجزاء ہیں ہر ایک کی غرض الگ ہے۔ جس کی تفصیل درج ذیل ہے (۱) والاسم عندالبصرین سے ویشھد لہ تک کی عبارت میں لفظ اسم کا اصل اعلالی عندالبصر بین مذکور ہے (۲) ویشھد لہ سے والقلب بعید تک کی عبارت میں اصل اعلالی عندالبصر بین کے لئے دلائل خمسہ کا بیان ہے (۳) والقلب بعیدغیر مطرد کی عبارت میں بصر بین پر ایک اعتراض کے دو جواب ہیں (۴) واشتقاقہ سے ومن السمۃ عند الکوفیین تک اصل اشتقاقی عندالبصر بین کا ذکر ہے (۵) ومن السمۃ عند الکوفیین کی تھوڑی سی عبارت میں اصل اشتقاقی عندالکوفیین کا ذکر ہے (۶) واصلہ وسم سے ورد بان الھمزۃ تک اصل اعلالی عندالکوفیین کا ذکر ہے (۷) ورد بان الھمزۃ سے ومن لغاتہ تک کوفیین کی تردید کا بیان ہے (۸) ومن لغاتہ سے فالاسم ان ارید تک لغت اسم کا بیان ہے۔

فائدہ:۔ فرق بین اصل اعلالی واصل اشتقاقی یہ ہے کہ اعلالی میں معنی لغوی سے قطع نظر کرتے ہوئے تعلیل صرفی ونحوی وقانون نحوی وغیرہ کا بیان ہوتا ہے۔ اور اصل اشتقاقی میں مشتق منہ اور معنی کو بیان کیا جاتا ہے۔

(۱) والاسم عندالبصرین: یہ پہلا جزء ہے اس میں اصل اعلالی عندالبصر بین کا ذکر ہے۔ بصر بین حضرات فرماتے ہیں کہ اسم کا اصل سمو تھا اس کو انہوں نے ان اسماء میں سے شمار کیا ہے جن کو محذوفۃ الاعجاز (مقطوع الذنب) کہا جاتا ہے جیسے ید، دم تو مشہور قول کے مطابق اصل میں یدی تھا کیونکہ اس کی جمع ایدی آتی ہے اور یہ قانون کے موافق ہے کہ فَعَلٌ کی

جمع اَفْعُلٌ کے وزن پر آئے۔اور دم کے متعلق سیبویہ کا خیال یہ ہے کہ اصل میں دمو (بسکون المیم) تھا اس کی جمع موافق قانون دماء آتی ہے کظبی جمعہ ضباء اور بعض کا خیال ہے کہ اصل میں دمو (بفتح المیم) تھا اس وقت اس کی جمع دمـاء خلاف قیاس ہوگی۔پھر ان کے آخری حرف کو حذف کر کے نسیا منسیا کیا گیا اور یـد، دم پڑھا گیا۔اسی طرح لفظ اسـم بھی اصل میں سـمـو تھا آخری حرف کو حذف کر کے تخفیف کیلئے سین کی حرکت گرا کر ساکن کر دیا گیا اور میم کو متحرک کر دیا، جب سین مبنی بر سکون ہوئی تو ابتداء بسکون چونکہ محال تھا اس لئے ابتداء میں ہمزہ وصلی کو لایا گیا جو اس قسم کی ضروریات کے پورا کرنے کیلئے رکھا گیا ہے اسی وجہ سے تو بے چارہ درج کلام میں یا مابعد کے متحرک ہونے کی وجہ سے گر جاتا ہے کیونکہ ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔

فائدہ:۔ عندالبصر یین اسم کا اصل سِـمْوٌ ہے اور سُـمًی بھی ہے اس کے دو باب آتے ہیں سـمـا یسـمو سموا اور سـمـی یسـمـی سمیا جیسے عـلـی یـعـلـو علوا اور عـلـی یعلی، نصر کے وقت سمو (بضم السین) اور دوسرے باب کے وقت سمی ناقص یائی ہوگا، پھر اصل اسم جس طرح سِـمو سِمی بکسر السین ہو سکتا ہے اسی طرح سُـمو ،سُمی بضم السین ہو سکتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی جمع اسماء بروزن افعال آتی ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جس کی جمع بروزن افعال ہو اس کے مفرد دو طرح آتے ہیں فعل کے وزن پر بھی جیسے اقفال واحدہ قُفل اور فعل کے وزن پر بھی جیسے اجزاء مفردہ جِزْءٌ اس لئے اسم کا اصل سُمو بھی ہے اور سِمو بھی ہے۔

(۲) ویشهد له : یہاں سے اصلِ اعلالی عندالبصر یین کے لئے دلائل خمسہ کا بیان ہے۔

دلیل (۱):۔ اسم کی جمع اسـماء آتی ہے، اگر کوفی حضرات کے بقول وسم ہو تو جمع اوسام آنی چاہئے تھی حالانکہ جمع اوسام نہیں معلوم ہوا کہ اصل میں سمو تھا۔

دلیل (۲):۔اسم کی جمع الجمع اسامی آتی ہے اگر کوفی حضرات کا مسلک صحیح ہوتا تو وسم مثال واوی تھا اسکی جمع الجمع او اسم یااو اسیم ہوتی حالانکہ اس طرح نہیں بلکہ اسامی ہے جو کہ ناقص ہے

دلیل (۳):۔اس کی تصغیر سُــمَــیٌ آتی ہے اگر اس کا اصل وسم ہوتا تو تصغیر وسیم آتی حالانکہ ایسا نہیں معلوم ہوا کہ اصل میں یہ سمو ناقص ہے۔یہ دونوں دلیلیں التصغیر والجمع یرد ان الشیءَ الی اصلہ والے قاعدہ کے موافق دی ہیں۔

دلیل (۴):۔فعل ماضی سُـمِیَتُ آتی ہے اگر یہ وسم ہوتا تو وُسِـمَتُ آنی چاہئے تھی حالانکہ اس طرح نہیں، چونکہ ثلاثی مجرد ومزید فیہ کی اصل کا دارومدار ماضی پر بھی ہوتا ہے اس لئے ماضی کی مثال دی۔

دلیل (۵):۔اسم کی لغت سُـمَی بروزن فُـعَـلُ هُدَی پائی جاتی ہے جو اصل میں هُدَیٌ تھا تعلیل صرفی کے ماتحت هُدَی ہوا اسی طرح سُمَی بھی ناقص ہے، اگر مثال واوی ہوتا تو وُسَمٌ ہونا چاہئے تھا۔

اعتراض:۔ہوسکتا ہے کہ یہ لغت بناوٹی ہو جس کا اصل میں وجود نہ ہو؟

جواب:۔علامہ بیضاوی رحمہ اللہ نے ایک شاعر کے شعر کو ذکر کر کے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ لغت ایک شاعر کے شعر میں موجود ہے

وَاللهِ اَسْمَاکَ سُمًی مُبَارَکاً ☆ اٰثرَکَ اللهُ بِهٖ اِیْثَارَ کاً

یعنی اللہ تعالی نے تیرا نام مبارک (محمد) رکھا ہے ☆ اللہ تعالی نے اس نام کو پسند فرمایا جیسے تیری ذات کو پسند فرمایا اور اختیار فرمایا ہے۔

ایثار کـا مفعول مطلق ہے آخری الف اشباع کا ہے اس سے پہلے حرف تشبیہ محذوف ہے ای کا یثار ک اور مفعول مطلق سے پہلے حرف تشبیہ محذوف ہوتا رہتا ہے جیسے مررت بزید

یصوت صوتا صوت حمار ای کصوت حمار

(۳) والقلب بعید غیر مطرد : یہ مسئلہ اول کی جزء ثالث ہے اس میں بصریین پر کوفیین کی طرف سے ایک اعتراض کے دو جواب ہیں۔

اعتراض:۔ قلب مکانی کلام عرب میں شائع ذائع ہے لہٰذا آپ نے جو اپنے استدلالات کے طور پر اوزان پیش کئے ہیں یہ اصل میں مثال واوی کے وزن ہیں قلب مکانی کرنے کے بعد اسی طرح مستعمل ہیں، چنانچہ اسماء دراصل اوسام تھا اسی طرح اسامی دراصل اواسم یا اوسیم تھا، اسی طرح دوسرے اوزان میں بھی قلب مکانی کی گئی ہے اور پھر قواعد صرفیہ وغیرہ کا اجراء ہونے کی وجہ سے انہوں نے یہ مخصوص شکل اختیار کی۔

جواب (۱):۔ القلب بعید یعنی قلب مکانی کا ارتکاب ضرورت شدیدہ کے وقت کیا جاتا ہے اور یہاں کسی قسم کی ضرورت درپیش نہیں لہذا قلب مکانی کا قول کرنا بعید از عقل وقیاس ہے۔

جواب (۲):۔ غیر مطرد (ای غیر مشتمل بجمیع الاوزان) یعنی قلب مکانی اگر ہوتی ہے تو کسی باب کے ایک آدھ وزن میں ہوتی ہے نہ کہ جمیع اوزان میں۔ اگر جمیع اوزان میں قلب مکانی ہو جائے تو پھر اصل مادہ پر دلالت کرنے والا کوئی وزن نہیں رہے گا۔ نیز ہم نے اوزان جمع اور تصغیر کی مثال دی ہے اور قانون ہے التصغیر والجمع یردان الشیء الی اصلہ اگر ان میں بھی قلب مکانی کا قول کر دیا جائے تو قانون منقطع ہو جاتا ہے کہ یہ اصل کی طرف نہیں لوٹائیں گے۔

(۴) واشتقاقہ: یہاں سے اصل اشتقاقی عند البصریین کا ذکر ہے۔ بصریوں کے ہاں اس کا مشتق منہ مصدر سمو ہے اس کا معنی ہے بلند ہونا۔ وجہ مناسبت واضح ہے کہ اسم بھی اپنے مسمی کیلئے رفعت و بلندی، شہرت کا ذریعہ، شعار اور علامت بنتا ہے۔ دنیا میں بہت سی حقیر اشیاء ایسی

ہوتی ہیں کہ ان کا الگ سے کوئی نام نہیں ہوتا ان کو جنس ونوع میں داخل کر دیا جاتا ہے۔ نیز اصطلاحِ نحاۃ کے لحاظ سے بھی اسم اپنے اخوین فعل وحرف سے بلند ہوتا ہے اس لئے اس کو اسم کہتے ہیں۔

اشکال:۔ اسم مسمی کیلئے شعار اور علامت بنتا ہے یہ اسم کا معنی عندالکوفیین مشتق من السمة کے اعتبار سے ہے بصریین نے اس کو کیوں ذکر کیا؟

جواب:۔ اس جگہ سمو کا معنی علامت نہیں بلکہ اسم اپنے مسمی کیلئے علامت بنتا ہے جس کے ذریعے سے شہرت اور بلندی حاصل ہوتی ہے اور سمو کا معنی بھی بلندی ہے۔

(۵) ومن السمة عند الکوفیین :۔ یہاں سے اصل اشتقاقی عندالکوفیین کا ذکر ہے۔ ترتیب کے موافق تو اصل اعلالی عندالکوفیین کو بیان کرنا چاہیے تھا لیکن چونکہ ساتھ ہی بصریین کا اصل اشتقاقی بیان ہو چکا تھا لہذا اس مناسبت کی بنا پر اصل اشتقاقی عندالکوفیین کو پہلے ذکر کر دیا چنانچہ فرماتے ہیں کہ اسم کا مشتق منہ مصدر سِمَةٌ ہے جو کہ دراصل وسم مثل علمة تھا ،مطابقتِ مضارع کیلئے واؤ کو حذف کر کے اس کی حرکت عین کلمہ کو دے دی اور آخر میں واؤ کے قائم مقام ۃ کو لے آئے سمة مثل عدة کے ہوا، اس کے دو باب آتے ہیں کرم مصدر وسامة معنی حسین ہونا اسم اس سے مشتق نہیں بلکہ دوسرا باب ضرب آتا ہے اور مصدر سِمَةٌ ہے جس کا معنی ہوتا ہے علامت لگانا، اسم بھی مسمی کے لئے علامت امتیاز ہوتا ہے۔

(۶) واصله وسم : سے اصل اعلالی عندالکوفیین کا ذکر ہے کہ یہ اصل میں وسم تھا واؤ کو تخفیف کیلئے حذف کر کے اس کے قائم مقام ہمزہ کو لے آئے تو اسم ہوا۔

دلیل:۔ اگر بصریوں کا مذہب لیا جائے تو اس میں کثرت اعلال ہے اور ہمارے مسلک میں قلۃ اعلال ہے اور قلۃ اعلال کثرت اعلال سے بہتر ہوتا ہے۔ چنانچہ بصری پہلے سمو کے واؤ کو

حذف کرتے ہیں پھر سین کو مبنی علی السکون کرتے ہیں پھر ہمزہ وصلی کو لاتے ہیں، تو یہاں تین قسم کی تعلیلات کا ارتکاب کرتے ہیں، جبکہ کوفیین کے اپنے مسلک کے مطابق واؤ کو حذف کرتے ہیں اور پھر قائم مقام ہمزہ وصلی لاتے ہیں اس لحاظ سے دو اعلال جاری کرنے پڑتے ہیں۔ یعنی دو کام کرنے پڑتے ہیں۔

(۷) **ورد بان الهمزة**: سے کوفیین کی تردید ہے لیکن قبل از تردید دو فائدے ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ (۱) کلام عرب میں کلمات کی تخفیف کے تین طریقے ہیں (۱) محذوفۃ الاعجاز بھی ہوں اور ساکنۃ الاوائل بھی جیسے ابن اصل میں بَنَوٌ تھا آخری واؤ کو حذف کیا ابتداء کو ساکن کر کے ہمزہ وصلی لائے (۲) فقط محذوفۃ الاعجاز ہوں ساکنۃ الاوائل نہ ہوں جیسے **ید** ، **دم** اصل میں **یدی** ، **دمو** تھے فقط آخری حرف کو حذف کیا گیا ابتداء کو ساکن نہیں کیا (۳) فقط ساکنۃ الاوائل ہوں محذوفۃ الاعجاز نہ ہوں جیسے لفظ **امرء** ، **امرءۃ** اصل میں **مرؤ** ، **مرءۃ** تھے۔ حدیث شریف میں ہے **کفی المرء کذبا** ابتداء کو ساکن کر کے ہمزہ وصلی لایا گیا۔

فائدہ (۲) کلام عرب میں چند لفظ ایسے ہیں جن کی خصوصیت ہے کہ ان کے آخر کی حرکت تبدیل ہونے سے درمیانی حرکت بھی تبدیل ہو جاتی ہے ان میں لفظ **امرء** بھی ہے جیسے رفع کی مثال **انّی امْرُءٌ** ہے آخری حرف کی حرکت رفع تھی تو راء کو بھی مرفوع پڑھا گیا، کسرہ کی مثال **لکل امْرِئٍ بما کسبت رهينة** اور فتح کی مثال جیسے **اترک امْرَأً ونفسه** ۔ یہ فائدہ فصول اکبری کی شرح نوادر الاصول میں لکھا ہے۔

اب حضرات کوفیین کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایسا تو کلام عرب میں موجود ہے کہ آخر میں حرف کو حذف کر کے ابتداء میں اس کے قائم مقام ہمزہ وصلی لایا جائے جیسے ابن در اصل بَنَوٌ تھا نیز اس طرح بھی استعمال موجود ہے کہ ابتداء میں حرف کو حذف کر کے قائم مقام آخر میں لایا جائے جیسے **سِمَةٌ عِلَةٌ** اصل میں **وِعْدٌ** اور **وِسْمٌ** تھے، ابتدائی واؤ کو حذف کر کے آخر میں قائم

مقام کے طور پر تالائی گئی ہے، لیکن ساری کلام عرب میں اس طرح کی کوئی نظیر نہیں ملتی کہ اول کلمہ میں حذف کر کے اول میں ہی قائم مقام لایا جائے یعنی محذوفۃ الاوائل کر کے ہمزہ وصلی کو قائم مقام لایا جائے جبکہ کوفیین کے اعلال میں اسی قسم کا ارتکاب ہے کہ وسم کی واؤ کو اول سے ہی حذف کر کے اس کے قائم مقام اول میں ہمزہ وصلی لایا گیا ہے لہٰذا یہ درست نہیں۔

اشکال:۔ سابقہ تقریر پر ایک سطحی سا اشکال ہوتا ہے کہ کلام عرب میں اس کی نظیر موجود ہے جیسے وجوہ کو اجوۃ اور وشاح کو اشاح پڑھا گیا ہے یہ بھی تو اس قاعدہ کے خلاف ہے۔

جواب:۔ یہاں کلمہ کے اول کو حذف کر کے قائم مقام ہمزہ وصلی نہیں لایا گیا بلکہ اس نفس کلمہ کے اول واؤ کو ہی ہمزہ کے ساتھ تبدیل کیا گیا ہے نیز ان میں ہمزہ وصلی نہیں ہے بلکہ قطعی ہے جو نفس کلمہ کا ہے، کلام عرب میں اس کی نظیر نہیں ملتی کہ ابتدائی حرف کو حذف کر کے ہمزہ وصلی لایا جائے یہی وجہ ہے کہ لفظ اللہ میں جو الٰہ تھا ہمزہ حذف کر کے اس کے قائم مقام الف لام لاتے ہیں فقط ہمزہ نہیں، باقی رہی آپ کی دلیل تو صحیح ہے کہ قلۃ اعلال بہتر ہے کثرۃ اعلال سے لیکن اس وقت جب تعلیل کی وجہ جواز بھی تو نکل سکے۔

(۸) ومن لغاته سے فالاسم ان اريد تک لفظ اسم کے متعلق لغات مشہورہ کا بیان ہے۔ یہ لغات بصریین میں سے کسی ایک کیساتھ خاص نہیں مشترک ہیں چنانچہ اس کے متعلق پانچ لغات مشہور ہیں (۱) اِسْمٌ (۲) اُسْمٌ (۳) سِمٌ (۴) سُمٌ (۵) سُمًی ان میں سے سُمًی کا پہلے دلائل بصریین کے ضمن میں ذکر ہو چکا ہے لہٰذا یہاں ذکر نہیں کیا اور اِسْمٌ کا تو ابتداء ہی سے بیان شروع ہے لہٰذا اس کو ذکر کرنے کی ضرورت نہ تھی اور اُسْمٌ کو اس لئے بیان نہیں کیا کہ جس دلیل سے سُمٌ کو پڑھا جائے گا اسی دلیل سے اُسْمٌ کو بھی پڑھا جائے گا البتہ باقی دو لغات کو بیان کیا ہے سِمٌ اور سُمٌ اس کے متعلق شاعر کے شعر کا مصرعہ پیش کیا

بسم الله الذی فی کل سورة سِمُهُ (اس ذات کے نام سے جس کا نام ہر سورت کے شروع میں ہے)

سُمٌ اسم کو(بضم السین وبکسرہا) دونوں طرح پڑھا جاسکتا ہے وجہ یہ ہے کہ سِمٌ اور سُمٌ دونوں لغتیں فریقین کے نزدیک ہیں، اگر کوفیین کے موافق وِسمٌ ہوتو واؤ کو حذف کر کے اس کی حرکت سین کو دی سِمٌ ہو گیا، یا واؤ کو مع حرکت کے حذف کر کے سین ساکن کو ضمہ دیا جو واؤ کے مناسب ہے تاکہ واؤ محذوفہ پر دلالت کرے (جیسے لَتُدعَوُنَّ میں واؤ کو ضمہ اس لئے دیا گیا ہے تاکہ دوسری واؤ محذوفہ پر دلالت کرے) تو سُمٌ ہوا۔اور بصریین کے مذہب کے موافق سمو ہو تو فقط واؤ کو حذف کر کے اس کی حرکت میم پر دی سِمٌ ہوا اور چونکہ سُمو (بالضم) بھی مستعمل ہے لہذا یہاں بھی فقط واؤ کو حذف کرنا پڑا اور اس کی حرکت میم کو دیدی اور اِسمٌ اور اُسمٌ اس طرح کہ اصل وسم تھا عند الکوفیین تو واؤ کو حذف کر کے ہمزہ وصلی قائم مقام لائے پھر عین کلمہ مضموم نہ تھا لہٰذا ہمزہ وصلی کو کسرہ دیا اور عند البصریین سمو کی واؤ کو حذف کر کے ابتداء کو ساکن کیا اور ہمزہ وصلی مکسور داخل کیا اور اگر اُسمٌ ہو تو پھر ہمزہ وصلی کو ضمہ دیا تاکہ دلالت کرے واؤ محذوفہ پر۔البتہ کوفیین کے نزدیک واؤ محذوفہ اول میں ہوگی اور بصریین کے نزدیک آخر میں اب ان پانچ لغات میں سے چار لغات متفق علیہ تھیں لہٰذا ان کو تو آخر میں ذکر کیا اور سمی چونکہ محض بصریین کے نزدیک تھی اس لئے اس کو دلیل کے رنگ میں پہلے ہی ذکر کر دیا۔ بفضلہٖ تعالیٰ مسئلہ اول کے اجزاء ثمانیہ مکمل ہوئے۔

☆**فالاسم ان ارید الخ:** ۔یہ دوسرا مسئلہ ہے جس کا تعلق علم کلام سے ہے۔لفظ اسم کے بارے میں ایک معرکۃ الآراء اختلاف ہے کہ اسم عین مسمی ہوتا ہے یا غیر مسمی؟ قاضی بیضاوی رحمہ اللہ اس کو ذکر کر کے اس میں محاکمہ فرما رہے ہیں۔

اسم عین مسمی ہوتا ہے یا غیر مسمی؟ بعض اشاعرہ کے نزدیک اسم عین مسمی ہوتا ہے اور معتزلہ کے نزدیک اسم غیر مسمی ہوتا ہے، اس اختلاف کا پس منظر کلام عرب کے محاورات اور امثلہ کلام عرب کا اختلاف ہے جیسے زید کاتب یہاں زید عین مسمی ہے اور بعض امثلہ میں اسم غیر مسمی ہوتا

ہے جیسے کتبت زیدا یہاں زید سے لفظ زید مراد ہے نہ کہ ذات زید، یہاں اسم غیر مسمی ہے اور رأیت زیدا میں دونوں احتمال ہو سکتے ہیں، تو چونکہ مثالوں اور محاورات میں اختلاف تھا اس لئے اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف ہو گیا۔

یہاں سے قاضی صاحب رحمہ اللہ محاکمہ فرمار ہے ہیں کہ یہ نزاع، نزاع لفظی کے مشابہ ہے ورنہ اختلاف کی گنجائش نہیں کیونکہ جتنے بھی اسماء ہیں ان کے تین معانی ہو سکتے ہیں (۱) اسم سے لفظ مراد ہوگا (۲) اسم سے ذات مسمی مراد ہو (۳) اسم سے صفت قائم بالغیر مراد ہوگی، جب اسم سے لفظ مراد ہو تو یقیناً اسم غیر مسمی ہوگا اور اگر اسم سے ذات مراد ہو تو یقیناً اسم عین مسمی ہوگا اور اگر اسم سے صفت مراد ہو تو صفات کی تقسیم کرینگے جس قسم کی صفت ہوگی اسم بھی ویسا ہی ہوگا۔

الحاصل:۔ خلاصہ یہ کہ جب معانی اسم کی شقوق میں سے کوئی شق متعین ہو جائے گی تو اسم کی عینیت وغیریت بالمسمی بھی معلوم ہو جائے گی لہٰذا یہ اختلاف لفظی رہا حقیقی نہ ہوا، اور قاضی صاحب رحمہ اللہ کے معانی اسم کا انحصار فی الثلث کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اسم محاورات کلام عرب میں تین قسم کے معانی کے علاوہ مستعمل نہیں تھا اس لئے تین معانی میں ہی انحصار کیا ہے، ان کی امثلہ یہ ہیں زید معرب یہاں لفظ مراد ہے، زید صائم میں ذات مراد ہے، ان لِلّٰہِ تسعا وتسعین اسما یہ صفت ہے۔۔ اور یہ تین امثلہ انحصار فی المعانی الثلاث کی ہیں، اس سے پہلے پیش کردہ تین امثلہ زید کاتب وغیرہ منشأ اختلاف کی وضاحت کیلئے پیش کی گئی تھیں۔

تفصیلی وضاحت:۔ جب اسم سے لفظ مراد ہو تو وہاں اسم غیر مسمی ہوگا۔

دلیل (۱) لانہ یتالف من اصوات مقطعة غیر قارة یعنی ہر لفظ اصوات سے مرکب ہوتا ہے اور اصوات بھی مقطوع ہوتی ہیں غیر مجتمع الاجزاء ہوتی ہیں، الفاظ کا تلفظ وصوت یکے بعد دیگرے کیا جاتا ہے، والمسمی لایکون کذلک یعنی مسمی مرکب من اصوات مقطعة غیر قارة نہیں ہوتا اگر عینیت ہوتی تو مسمی بھی اسم کی طرح مرکب من الاصوات ہوتا حالانکہ اس طرح

نہیں لہٰذا غیریت ثابت ہوئی۔

دلیل (۲) لفظ ازمنہ واعصار کی وجہ سے مختلف ہو جاتا ہے بلکہ ایک زمانہ میں بھی اختلاف السنہ کی وجہ سے مختلف ہو جاتا ہے مثلاً اردو میں پانی، عربی میں ماء، فارسی میں آب، انگریزی میں واٹر ہے لیکن مسمی ایک ہی ہے اگر لفظ بھی عین مسمی ہوتا تو اس کا تقاضا تھا کہ اسم کے اختلاف کی طرح مسمی بھی مختلف ہو جاتا حالانکہ مسمی ایک ہی ہے لہٰذا غیریت ثابت ہوئی۔

دلیل (۳) کلام عرب میں اسماء میں ترادف پایا جاتا ہے مثلاً لیث اور اسد دونوں شیر کے لئے اسماء ہیں، غیث اور غیم دونوں بارش کے لئے اسماء ہیں۔ اگر اسم عینِ مسمی ہوتا تو تعدد اسماء سے تعدد مسمی ہوتا حالانکہ مسمی ایک ہے جس سے غیریت ثابت ہوئی۔

دلیل (۴) کلام عرب میں اسماء مشترکہ پائے جاتے ہیں عینیت اسم بامسمی کا تقاضا ہے کہ وحدت اسم سے وحدت مسمی ہونی چاہئے حالانکہ مسمی بہت ہیں جس سے معلوم ہوا کہ اسم سے جب لفظ مراد ہو تو وہ غیر مسمی ہوتا ہے۔

دلیل (۵) حدیث شریف میں ہے ان لِلّٰہِ تسعا وتسعین اسما یہاں اگر اسم عین مسمی ہو تو اسماء کے تعدد کی طرح تعدد ذات باری تعالیٰ لازم آتا ہے اس طرح (معاذ اللہ) ذات باری بھی ننانوے ہونی چاہئیں اور یہ باطل ہے، معلوم ہوا کہ اسم بوقت ارادہ لفظ کے غیر مسمی ہوتا ہے۔

دلیل (۶) اگر اسم بوقت ارادہ لفظ عین مسمی ہوتا تو ایسے محاورات کلام عرب میں موجود ہوتے حالانکہ اس قسم کے محاورات موجود نہیں ہیں مثلاً یوں ہوتا اکلت اسم الخبز یا شربت اسم الماء معلوم ہوا کہ اسم بوقت ارادہ لفظ غیر مسمی ہوتا ہے۔

شق ثانی:۔ اگر اسم سے ذاتِ مسمی مراد ہو تو اس وقت اسم عین مسمی ہوگا مثال محاورات کلام عرب میں پہلے گزر چکی ہے لیکن قاضی صاحب رحمہ اللہ دعویٰ فرماتے ہیں کہ اس قسم کا استعمال کلامِ

عرب میں مشہور نہیں ہے۔ قاضی صاحب رحمہ اللہ کے اس دعوی کے خلاف کسی نے دو استدلال پیش کئے (۱) قرآن مجید میں ہے تبارک اسم ربک اسی طرح سبح اسم ربک ان دو مقامات میں اسم سے ذات مراد ہو کر اسم عین مسمی ہے۔ کیونکہ پاکی اللہ تعالیٰ کی بیان کی جاتی ہے نہ کہ ان کے اسم کی۔

(۲) مسئلہ فقہی ہے کہ ایک آدمی کی بیوی کا نام مثلاً زینب تھا اب اگر اس نے کہہ دیا زینب طالق تو بیوی کو طلاق ہو جائے گی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زینب سے ذات مسمی مراد ہے اور اسم عین مسمی تھا تو طلاق پڑی ورنہ طلاق نہ پڑتی۔

استدلال اول کا جواب (۱) قرآن مجید کی ان دو آیات میں اسم سے مراد الفاظ ہیں ذات مسمی نہیں اور یہی مقصود ہے کہ باری تعالی فرماتے ہیں جس طرح میری ذات سے تبرک حاصل کیا جاتا ہے اسی طرح میرے اسم سے بھی تبرک حاصل کرنا چاہئے اور جیسے میری ذات منزہ و مبرأ عن العیوب والنقائص ہے اسی طرح میرا اسم بھی منزہ اور مبرأ عن النقائص ہے چنانچہ مسئلہ ہے کہ جو اسماء موضوع لذات الباری ہیں ان کی تعظیم ضروری ہے کسی بشر کا نام خالق، رازق، علام وغیرہ نہیں رکھا جا سکتا۔

جواب (۲) لفظ اسم ان دونوں آیتوں میں زائد ہے جب ہے ہی زائد تو ذات مسمی کیسے مراد ہو سکتی ہے، اس کی تائید میں محاورہ کلام عرب پیش کیا لبید شاعر کا شعر ہے ۔

الی الحول ثم اسم السلام علیکما　　　من یبک حولا کاملا فقد اعتذر

یہ شعر لبید بن ربیعہ نے اپنی وفات کے وقت اپنی دو بیٹیوں کو مخاطب کر کے کہا تھا

روؤ تم دونوں ایک سال تک پھر سلام ہو تم دونوں پر ☆ جو روئے سال بھر پس تحقیق وہ معذور ہے۔

اس میں لفظ اسم زائد ہے۔

فائدہ:۔ لفظ اسم کے زائد ہونے کیلئے **مقحم** کا لفظ استعمال کیا ہے زائد نہیں کہا احتراز عن توہم

سوء الادب کی وجہ سے۔

فقہی استدلال کا جواب:۔ یہ خارجی استدلال تھا اس کا جواب یہ ہے کہ زینب طالق میں لفظ زینب عین مسمی نہیں ہے بلکہ اس مسمی کو تعبیر کرنے کیلئے یہ لفظِ زینب مقرر کیا گیا ہے یہ لفظ اشارہ الی ذات المسمی کے لئے ہے عین مسمی نہیں ہے۔

شق ثالث:۔ اگر اسم سے صفت مراد ہو تو پھر صفت کی تقسیم کرینگے اور اس کی تقسیم کے موافق اسم کی تقسیم کرینگے، اس کی وجہ یہ ہے کہ صفت تین قسم کی ہوتی ہے (۱) صفت نحوی جیسے زید عالم (۲) اسماء مشتقہ کو بھی صفت کہتے ہیں مثلاً ضارب مضروب (۳) صفت بمعنی قائم بالغیر۔ عالم صفت نحوی اس وقت ہوگی جب رجل عالم کہیں گے نیز یہ صفت بمعنی اسم مشتق ہونے کے بھی ہے اور علم ایسی صفت ہے جس میں پہلے دونوں معنوں کے لحاظ سے معنیٰ صفت نہیں لیکن بمعنی قائم بالغیر ہونے کے لحاظ سے صفت ہے تو یہاں صفت سے مراد پہلے دونوں معنیٰ نہیں بلکہ صفت کا معنیٰ وہی ہے جو امام ابوالحسن الاشعری نے کہا ہے مثلاً ان لِلّٰهِ تسعة وتسعين اسما یہاں اسماء سے صفات مراد ہیں، چنانچہ ابتداءً صفات باری دو قسم کی ہیں (۱) سلبی (۲) ثبوتی۔ اول الذکر کی مثال ان الله ليس بجوهر ولا بعرض یہ اصل میں صفات نہیں بلکہ محض تنزیہ کے بیان کے لئے ہیں۔

پھر ثبوتی صفات تین قسم کی ہیں (۱) حقیقیہ محضہ: وہ صفات جن کا تعقل (وجود ذہنی) اور تحقق (وجود خارجی) غیر پر موقوف نہ ہو۔ مثلاً وجود، حیاتِ باری تعالیٰ وغیرہ۔

(۲) دونوں لحاظ سے موقوف علی الغیر ہوں ان کو اضافیہ محضہ کہتے ہیں جیسے قبلیت، بعدیت، معیت (۳) تعقل ذہنی کے لحاظ سے تو محتاج نہ ہوں لیکن تحقق خارجی کے لحاظ سے محتاج الی الغیر ہوں ان کو حقیقیہ ذاۃ الاضافت کہتے ہیں مثلاً علم، قدرت، رزق وغیرہ، یہاں خارج میں رازق کا تحقق تب ہوگا جب کہ کوئی مرزوق ہو وعلی هذا لقياس۔

اب جو حقیقیہ محضہ ہیں یہ بالاتفاق عین ذات باری ہیں، جو اضافیہ محضہ ہیں یہ

بالاتفاق غیر ذات باری ہیں اور جو حقیقیہ ذات الاضافۃ ہیں، یہ نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات ہیں اور یہ قول اختیار کرنا فلاسفہ کے اعتراضات سے بچنے کے لئے ہے۔

الحاصل:۔ جہاں اسم سے مراد صفات حقیقۃ محضہ ہوں وہاں اسم عین مسمی ہوگا اور جہاں اسم سے صفات اضافیہ مراد ہوں وہاں اسم یقیناً غیر مسمی ہوگا اور جہاں اسم سے مراد صفات حقیقیہ ذات الاضافۃ ہوں وہاں اسم نہ عین ذات ہوگا اور نہ غیر ذات ہوگا۔

☆**وانما قال بسم الله ولم یقل باللّٰہ:** یہاں سے تیسرا مسئلہ بیان کیا اسکو اعتراض و جواب کے انداز سے ملاحظہ فرمائیں

اعتراض:۔ بسم اللہ میں باء استعانت یا مصاحبت کی ہے اور استعانت یا مصاحبت لفظ اللہ کے ساتھ ہونی چاہئے تھی۔ درمیان میں لفظ اسم کا کیوں ذکر کیا؟

جواب (۱) لفظ اسم ذکر کر کے اشارہ کر دیا کہ باری تعالیٰ کی کنہ، حقیقت بغیر اسم کے ہو ہی نہیں سکتی اسی وجہ سے باری تعالیٰ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ **لا یتصور با لکُنہِ ولا بِکُنہِہٖ**۔

جواب (۲) (تسلیمی) کلام عرب میں باء قسمیہ بھی لفظ اللہ اور اسماء صفاتیہ باری تعالیٰ پر داخل ہو جاتی ہے لیکن لفظ اسم پر باء قسمیہ داخل نہیں ہوتی تو بسم اللہ کہا تا کہ تبرک ہی مراد ہو بااللہ کہتے تو وہم قسم ہو سکتا تھا۔

خارجی جواب (۳) اشارہ کر دیا کہ باری تعالیٰ کے ننانوے اسماء میں سے ہر ایک کے ساتھ تبرک حاصل کیا جا سکتا ہے باللہ کہتے تو تو ہم اختصاص بلفظ اللہ ہو سکتا تھا۔

☆**ولم یکتب الالف:۔** چوتھا مسئلہ سوال جواب کے ضمن میں ملاحظہ کریں۔

اعتراض:۔ ہمزہ وصلی درج کلام میں تلفظاً تو گر جاتا ہے لیکن کتابت اور رسم الخط میں باقی رکھا جاتا ہے چنانچہ بئس الاسم الفسوق (پ۲۶) میں اگرچہ تلفظاً دونوں ہمزوں کو حذف کیا گیا ہے

لیکن کتابۃً باقی ہیں یہاں بسم اللہ میں اسم کے ہمزہ وصلی کو کتابۃً بھی حذف کیا گیا ہے اسکی کیا وجہ ہے

جواب(۱) کثرت استعمال مقتضی تخفیف ہے تو تخفیف کیلئے ہمزہ حذف کیا گیا ہے، پھر کثرت استعمال کتابۃً مراد ہے ورنہ کثرت استعمال تلفظاً سے تو باقی رہ سکتا تھا۔

جواب(۲) بالکل ہمزہ کو حذف نہیں کیا گیا بلکہ اسپر نشانی قائم کی گئی ہے کہ باء کے پہلے سرے کو ذرا طویل کر کے لکھا گیا ہے تا کہ ہمزہ وصلی کیلئے علامت باقی رہے۔

وَاللّٰهُ اَصْلُهُ إلٰهٌ ، فَحُذِفَتِ الْهَمْزَةُ وَعُوِّضَ عَنْهَا الْاَلِفُ وَاللَّامُ وَلِذٰلِکَ

اور لفظ اللہ اس کی اصل إلٰہ ہے۔ پس ہمزہ حذف کر دیا گیا ہے اور اسکے عوض میں الف لام لایا گیا اسی وجہ سے

قِيْلَ :يَا اَللّٰهُ ، بِالْقَطْعِ إلَّا اَنَّهُ مُخْتَصٌّ بِالْمَعْبُوْدِ بِالْحَقِّ .وَالْاِلٰهُ فِي

یـا اَللّٰـہ کہا جاتا ہے ہمزہ قطعی کے ساتھ۔ مگر بے شک یہ (لفظ اللہ) معبود برحق کے ساتھ مختص ہے جبکہ الٰـہ

الْاَصْلِ لِكُلِّ مَعْبُوْدٍ ، ثُمَّ غُلِبَ عَلَى الْمَعْبُوْدِ بِالْحَقِّ .وَاشْتِقَاقُهُ مِنْ اَلَهَ

اصل میں ہر معبود پر بولا جاتا ہے۔ پھر استعمالاً معبود برحق پر غلبہ دیا گیا۔ اور اس کا اشتقاق اَلَـہَ اِلٰهَةً وَاُلُوْهَةً

اِلٰهَةً وَاُلُـوْهَةً وَاُلُوْهِيَّةً بِمَعْنٰى عَبَدَ ، وَمِنْهُ تَاَلَّهَ وَاسْتَاْلَهَ ، وَقِيْلَ مِنْ أَلِهَ إذَا

واُلُوْهِیَّۃ سے ہے بمعنی عبد اور اسی سے تألہ و استالہ (غلام بن جانا، عبد کی مانند ہونا) ہے اور کہا گیا ہے۔ اَلِہَ سے ہے۔

تَحَيَّرَ لِاَنَّ الْعُقُوْلَ تَتَحَيَّرُ فِيْ مَعْرِفَتِهٖ اَوْ مِنْ اَلِهْتُ إلٰى فُلَانٍ اَیْ سَكَنْتُ

جبکہ متحیر ہو، اس لئے کہ عقول بھی معرفت الٰہی میں متحیر ہیں، یا الھت الی فلان سے ہے یعنی میں نے فلاں کے پاس

إلَيْهِ ، لِاَنَّ الْقُلُوْبَ تَطْمَئِنُّ بِذِكْرِهٖ ، وَالْاَرْوَاحُ تَسْكُنُ إلٰى مَعْرِفَتِهٖ اَوْ

جا کر سکون پایا، اسلئے کہ دل بھی اسکے ذکر کے ساتھ سکون پاتے ہیں اور روحیں اسکی معرفت کی طرف سکون پاتی ہیں

مِنْ أَلِـهَ إذَا فَزِعَ مِنْ اَمرٍ نَزَلَ عَلَيْهِ ، وَاَلَهَهُ غَيْرُهُ اَجَارَهُ إذِ الْعَابِدُ يَفْزَعُ

یا یہ الہ سے ہے جبکہ گھبرا جائے کسی نازل شدہ مصیبت سے اور الھہ غیرہ سے ہے یعنی پناہ دی اس نے اسکو، اسلئے کہ عابد

إِلَيْهِ وَهُوَ يُجِيرُهُ حَقِيقَةً أَوْ بِزَعْمِهِ أَوْ مِنْ أَلِهَ الْفَصِيلُ إِذَا أُولِعَ بِأُمِّهِ ،

اس (معبود) کی طرف گھبرا کر جاتا ہے اور وہ اس کو پناہ دیتا ہے (اگر معبود حقیقی ہو تو پناہ دینا) حقیقۃً یا (اگر معبود باطل ہو تو) عابد کے گمان کے مطابق ، یا یہ الہ الفصیل سے ہے جبکہ وہ اپنی ماں کے ساتھ چمٹ جائے ،

إِذِ الْعِبَادُ يُولَعُونَ بِالتَّضَرُّعِ إِلَيْهِ فِي الشَّدَائِدِ أَوْ مِنْ وَلِهَ إِذَا تَحَيَّرَ

اسلئے کہ بندے بھی اللہ کے ساتھ مصیبتوں میں تضرع کرنے کے ساتھ چمٹنے والے ہوتے ہیں۔ یا یہ ولہ سے ہے جبکہ متحیر

وَتَخَبَّطَ عَقْلُهُ ، وَكَانَ اَصْلُهُ وِلَاهٌ فَقُلِبَتِ الْوَاوُ هَمْزَةً لِاسْتِثْقَالِ الْكَسْرَةِ

اور مخبوط العقل ہو جائے۔ اور اسکی اصل ولاہ تھی پس واؤ ہمزہ کے ساتھ بدل دی گئی بوجہ کسرہ کے اس پر ثقیل ہونے کے

عَلَيْهَا اِسْتِثْقَالَ الضَّمَّةِ فِيْ وُجُوْهٍ ، فَقِيْلَ إِلٰهٌ كَإِعَاءٍ وَإِشَاحٍ ، وَيَرُدُّهُ

جیسا کہ وجوہ میں ضمہ ثقیل سمجھا گیا، پس الاہ کہا گیا مثل اعاء اور اشاح کے۔ اور اس قول کو رد کرتا ہے

الْجَمْعُ عَلٰى آلِهَةٍ دُوْنَ اَوْلِهَةٍ وَقِيْلَ اَصْلُهُ لَاهٌ مَصْدَرٌ لَاهَ يَلِيْهِ لَيْهًا وَلَاهًا

جمع کا الھۃ کے وزن پر آنا نہ کہ اولھۃ کے وزن پر۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کی اصل لاہ ہے جو کہ لاہ یلیہ لیھا ولاھا

إِذَا احْتَجَبَ وَارْتَفَعَ لِاَنَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰى مَحْجُوْبٌ عَنْ إِدْرَاكِ

کا مصدر ہے جبکہ پوشیدہ ہو اور چھپ جائے، اسلئے کہ اللہ تعالیٰ بھی بندوں کی نظروں سے آنکھوں کے ادراک سے

الْاَبْصَارِ ، وَمُرْتَفِعٌ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ وَعَمَّا لَا يَلِيْقُ بِهٖ وَيَشْهَدُ لَهُ قَوْلُ الشَّاعِرِ

پوشیدہ ہیں اور ہر چیز پر بلند ہیں اور ہر ایسی چیز سے منزہ ہیں جو ان کے لائق نہیں ہے۔ اور اس کیلئے شاعر کا یہ قول شاہد ہے

کَحَلْفَةٍ مِنْ اَبِيْ رِبَاحٍ	يُشْهِدُهَا لَاهُهُ الْكِبَارُ
ابو الریاح کی اس قسم کی مانند	جس کو اس کا بہت بڑا الہ سن رہا ہے۔

اغراضِ عبارت:۔ واللہ اصلہ سے لفظ الرحمٰن تک قاضی صاحب رحمہ اللہ لفظ اللہ کے بارے میں گیارہ اقوال بیان فرما رہے ہیں تفصیل یہ ہے کہ واللہ اصلہ سے واشتقاقہ تک

قاضی صاحب رحمہ اللہ نے تین باتیں بیان کی ہیں، واللہ سے کـــذلک تک لفظ اللہ کا اصل اعلالی اله اور ولـذلک قیل یا الله للقطع الخ کی عبارت میں ایک سوال کا جواب ہے، الا انه سے واشتقاقه تک تین الفاظ اله ، الاله اور اللہ میں فرق بیان کرنا مقصود ہے، اور واشتقاقه سے الرحمن تک لفظ اللہ کی اصل کے بارے میں چار مذاہب کا بیان ہے۔

فائدہ:۔ جس طرح ذات باری تعالی کی معرفت میں عقول انسانی حیران ہیں اسی طرح اسم باری تعالی لفظ اللہ کی تحقیق میں بھی مفسرین حضرات ومحققین کے عقول حیران ہیں چنانچہ بیضاوی شریف کی شرح شیخ زادہ کے مصنف بھی لفظ اللہ کی تحقیق میں متحیر نظر آتے ہیں کہ لفظ اللہ کی تحقیق کو مقدم کرنے کی بجائے مؤخر کردیا ہے، اس تحیر عقول کی وجہ یہ ہے کہ مسمی میں اسم کا اثر ہوتا ہے مثلا مشکوۃ شریف باب الاسامی (صفحہ ۴۰۹) میں حضرت سعید بن میتب رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ انکے والد نے حضور اکرم ﷺ کے کہنے کے باوجود اپنا نام حزن تبدیل نہیں کیا تھا تو حضرت سعید فرماتے ہیں کہ لا یزال فینا الحزونة (ہمیشہ ہم میں حزن اور غم رہا) تو جس طرح اسم کا اثر مسمی میں ہوتا ہے اسی طرح یہاں مسمی ذات باری تعالی کے انوار وتجلیات کا عکس بھی اسم باری میں ہے کہ اسکی تحقیق میں بھی عقول انسانی حیران ہیں۔

اختلاف اول:۔ چنانچہ ابتداءً لفظ اللہ میں اختلاف ہے کہ یہ سریانی ہے یا عربی، پھر جامد ہے یا مشتق، پھر اگر مشتق ہے تو اسکا مادۂ اشتقاق کیا ہے؟ اسمیں قابل ذکر چار مذاہب ہیں۔

مذھب اول:۔ لفظ اللہ سریانی لفظ ہے جسکو قاضی صاحب رحمہ اللہ لف نشر غیر مرتب کے طور پر آخر عبارت میں وقیل اصله لاها بالسریانیة سے وتفخیم تک بیان فرمارہے ہیں۔

مذھب ثانی:۔ یہ لفظ عربی ہو کر صفت ہے جسکو قاضی صاحب آخری عبارت سے پہلے والاظهر انه وصف سے وقیل اصله لاها تک بیان فرمارہے ہیں۔

❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀

مذھب ثالث: ۔عربی ہوکر علم جامد ہے،اس کو قاضی صاحب آخری دو مذہبوں سے پہلے و قیل علم لذاته سے والاظھر تک بیان فرمارہے ہیں۔

مذہب رابع: ۔عربی ہوکر علم مشتق ہے اسکو قاضی صاحب و اشتقاقه سے و قیل علم لذاته تک بیان فرمارہے ہیں،اس مذہب رابع کی عبارت اسلئے زیادہ ہے کیونکہ اسمیں مشتق منہ کے آٹھ اقوال ہیں۔

لفظ اللہ کی تحقیق: ۔چنانچہ فرماتے ہیں کہ لفظ الله کا اصل اعلامی الـٰـہ تھا ہمزۂ الـٰـہ کو کثرت استعمال کی وجہ سے تخفیفاً خلاف قانون وقیاس حذف کردیا اور اسکے قائم مقام الف لام کو لایا گیا پھر دو حرف ہم جنس کو آپس میں مدغم کیا گیا اللہ ہوا، حذف ہمزۂ اله کی تینوں وجہیں لازم ملزوم ہیں کیونکہ کثرت استعمال ہی مقتضی تخفیف ہوتی ہے، پھر خلاف قانون اسلئے کہا کہ اگر موافق قانون ہوتا تو اسکو حذف کرکے اسی جگہ اسکے قائم مقام دوسرا حرف نہ لایا جاتا کیونکہ کلام عرب میں اسکی کوئی نظیر نہیں ملتی کہ قانون کے موافق ایک حرف کو حذف کرکے اسی جگہ اسکے قائم مقام کسی دوسرے حرف کو لایا جائے، پھر مشہور ہے کہ قاضی بیضاوی اپنی تفسیر میں تفسیر کشاف للعلامۃ الزمخشری کے خوشہ چین ہیں لیکن شارح بیضاوی نے لکھا ہے کہ قاضی کا اصل الـٰـه کہنا عمدہ ہے بنسبت علامہ زمخشری کے اصل کے۔کیونکہ انہوں نے لکھا ہے کہ اصل الالـٰـه تھا جس میں شبہ ہو سکتا ہے الف لام کے نفس کلمہ ہونے کا۔لھذا اصل قاضی کا ہی عمدہ ہوا۔

اعتراض: ۔ لفظ اللہ کا ہمزہ وصلی ہے یا قطعی،اگر وصلی ہے تو یـا الله میں کیوں نہیں گرایا گیا اور اگر قطعی ہے تو پھر فالله و الله میں تلفظاً کیوں گر جاتا ہے؟

جواب: ۔لفظ اللہ میں جو الف لام ہے اسمیں دو حیثیتیں ہیں ایک تعویض ہونے کی کہ ہمزۂ الـٰـه کے عوض میں اور ایک تعریف ہونے کی،جب اس پر حرف نداء کو داخل کردیا جائے تو چونکہ اس

میں بھی تعریف ہے اور دو آلے تعریف کے ایک مقام میں جمع نہیں ہو سکتے لھذا منادی ہونے کے وقت اس الف لام کو تعریف سے مجرد کر دیا جاتا ہے اور فقط تعویض کی حیثیت مراد لی جاتی ہے، جب تعویض کی حیثیت ہوگی تو اسوقت الف لام بناء کلمہ میں ہوگا جسکی وجہ سے قطعی رہیگا، اسی حیثیت سے تعویض کو باقی رکھتے ہوئے یا اللہ میں نہیں گرایا گیا، البتہ اگر منادی نہ ہو تو پھر چونکہ تعریف کے دو آلوں کا اجتماع نہیں ہوتا اسلئے وہاں الف لام کی اصلی حیثیت تعریف کو باقی رکھ کر ہمزہ وصلی بنا کر درج کلام میں گرادیا جاتا ہے، یہ سوال ایک مسلمہ حیثیت رکھتا ہے۔

فرق بین الالفاظ الثلاثہ:۔ کلام عرب میں اسماء کے بارے میں تین اصطلاحات ہیں (۱) اسماء الاجناس: جن کا اطلاق ہر قلیل وکثیر پر برابر ہو مثلاً تمر، ماء (۲) اعلام مختصہ: جو ابتداء وضع میں ہی کسی ایک جزئی کے ساتھ اس طرح خاص ہوں کہ کسی دوسری جزئی کا شمول ناممکن ہو، انہیں کو اعلام ذاتیہ بھی کہتے ہیں (۳) اعلام غالبہ: جن کی وضع تو معنی کلی اور جنسی کے لئے کی گئی ہو لیکن بعد میں کسی ایک جزئی کے ساتھ مختص کر دیا جائے مبالغہ کے لئے یا کمال معنی جنسی کے تحقق کی وجہ مثلاً زید شجاع زید ہی بہادر ہے یہاں مبالغہ کے لئے ہے۔

یا الصعق: ۔اس کی وضع مطلق کڑک بجلی کی کڑک لئے تھی لیکن بعد میں مختص ہوا اس کافر کے ساتھ جس نے باری تعالی کے متعلق کہا تھا کہ (العیاذ باللہ) کیا اللہ پیتل کے ہیں یا چاندی کے یا سونے کے، تو اس پر بجلی پڑی اور وہ راکھ ہو گیا۔

اب فرق یہ ہے کہ محض الٰہ اسماء الاجناس کے قبیل سے ہے **یطلق علی کل معبود سواء کان حقاً او باطلاً** چنانچہ قرآن مجید میں ہے **افرأیت من اتخذ الٰھه ھواه** و **قوله تعالٰی انظر الی الٰھک الذی ظلت علیه عاکفاً** ان دو آیتوں کے ٹکڑوں میں الٰہ کا اطلاق معبودان باطلہ پر ہوا ہے۔ اور لفظ اللہ اعلام مختصہ کے قبیل سے ہے کہ ابتدا ہی سے یہ لفظ خاص ہے ذات باری تعالی معبود بالحق کے ساتھ اور الالٰہ اگرچہ وضع تو اسکی ہر قسم کے معبود صادق

باطل کے لئے ہے لیکن معنی جنسی یعنی معنی معبودیت کے کامل طور پر باری تعالی میں پائے جانے کی وجہ سے اب یہ بھی خاص ہے معبود بالحق کے ساتھ اس فرق کو عبارت سے (علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی کے بیان کے مطابق) اس طرح نکالیں گے کہ **الا انہ مختص بالمعبود بالحق** میں لفظ اللہ کا فرق ہے پھر **والالٰہ فی الاصل یقع علی کل معبود** میں الالٰہ والے الف لام کو حکایت کا بنائیں گے محکی عنہ کا نہیں بنائیں گے یعنی لفظ اللہ ہی ہے الف لام اشارہ کے لئے ہے اس لفظ اللہ کی طرف جو مذکورہ بالا ہے تو اس وقت اس عبارت سے اللہ کا فرق ہوگا پھر **ثم غلب** کی ضمیر لوٹے گی الالٰہ کی طرف تو اس وقت الف لام محکی عنہ کا اور نفس کلمہ کا بنا کر الالٰہ کا فرق بیان کر دیا جائیگا۔

اعتراض:۔ اس توجیہ کا ارتکاب آپ نے کس قانون کے مطابق کیا ہے حالانکہ ظاہراً خلاف قیاس نظر آرہی ہے؟

جواب:۔ علم بدیع میں ایک صنعت ہے صنعت استخدام کہ لفظ ذومعنی کو جب ظاہر کر کے ذکر کیا جائے تو ایک معنی مراد ہو اور جب اسکی ضمیر کو لوٹایا جائے تو دوسرا معنی مراد ہوتا ہے یہاں بھی اسی صنعت سے فائدہ اٹھایا گیا ہے اور اس قسم کی صنعت کا ارتکاب کتب علم نحو میں پایا جاتا ہے چنانچہ کافیہ میں ہے (**الرابع التحذیر ھو معمول بتقدیر اتق**) تو اس مقام میں ایک اعتراض ہوتا ہے جس کا جواب اسی صنعت کے تحت دیا گیا ہے کہ اسم ظاہر کی صورت میں تحذیر کا معنی مصدری مراد ہے اور **ھو** ضمیر کے لوٹانے کے وقت تحذیر اصطلاحی مراد ہے، اسی طرح شرح تہذیب میں **ان اتحد معناہ** اور آگے **وان کثر معناہ** میں بحث کے ساتھ اعتراض ہوتا ہے تو اسکا جواب حاشیہ میں اسی صنعت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے یہی دیا گیا ہے کہ **ان اتحد معناہ** میں اسم ظاہر کی صورت میں **معناہ** سے معنی موضوع لہ مراد ہے اور **وان کثر** کی ضمیر کے راجع کرنے کے وقت **معناہ** سے معنی مستعمل فیہ مراد ہے۔

قوله و اشتقاقه : ۔یہاں سے وقیل علم لذاته تک مذہب رابع (کہ لفظ اللہ عربی ہوکر علم مشتق ہے) بیان فرمارہے ہیں۔

لفظ اللہ مشتق منہ میں آٹھ اقوال ہیں۔ چنانچہ اس کا مادہ اشتقاقی مہموز الفاء یا مثال واوی یا اجوف یائی ہے، اجوف یائی اور مثال واوی کا ایک ایک احتمال ہے اور چھ احتمال مہموز الفاء کے ہیں۔

قول اول: ۔من الـه سے وقیـل من الـه تک کہ مہموز الفاء ہوکر باب منع سے ہے مصادر تین آتے ہیں (۱) اَلَهَ يَأْلَهُ اِلٰهَةً مثل عَبَدَيَعبُد عِبادةً (۲) الو هة بنى يبنو بنوة (۳) الو هية كعبد يعبد عبو دية ان تینوں مصادر کے وقت معنی ایک ہی ہے کہ اله بمعنی عبد، اس باب کے مزید بھی مستعمل ہیں تأله بمعنی تَعَبَّدَ استاله بمعنی استعبد.

وجہ تسمیہ: ۔لفظ اللہ اصل میں الـه تھا تو مصدر بمعنی مفعول ہے جیسے کتاب بمعنی مکتوب تو الـه بمعنی مـالوه اى معبود ہوا تو باری تعالی کا نام اللہ ہے لھذا ساتھ ساتھ معبودان باطلہ کی وجہ تسمیہ کو بھی منطبق کیا جائے گا تو اس معنی کے لحاظ سے باطل کو بھی الـه بوجہ معبود ہونے کے کہا جاتا ہے اگر چہ باطل ہی ہے، لیکن کفار کے گمان کے لحاظ سے وہ بھی معبود ہیں۔ قاضی صاحب رحمہ اللہ نے وجہ تسمیہ بوجہ واضح ہونے کے بیان نہیں فرمائی۔

قول ثانی: ۔قيل من اله سے او من الهت تک بیان فرمارہے ہیں کہ مہموز الفاء باب علم بغیر صلہ کے معنی ہوتا ہے متحیر ہونا الـه فـلان اى تـحير تو وجہ تسمیہ واضح ہے کہ مصدر اله بمعنی مفعول مـالوه کے ہے تو باری تعالی اللہ ہیں لانـه تـحيّـر فـى معرفته اور معبود باطل میں بھی ہر ایک حیران ہے کہ بعض نے تو اس کو معبود بھی مان لیا ہے۔

قول ثالث: ۔مہموز الفاء باب وہی سمع کا ہوگا لیکن بصلہ الـى معنی ہوتا ہے سکون حاصل کرنا، تو وجہ تسمیہ یہاں بھی ظاہر ہے کہ چونکہ باری تعالی مالوہ ہیں اى مسكون اليه کہ قلب باری تعالی

کے ذکر سے ہی مطمئن ہوتے ہیں اور روح کو ذکر باری سے ہی سکون نصیب ہوتا ہے اور معبودان باطلہ کو بھی الٰـہ اسلئے کہا جاتا ہے کہ اگرچہ ان کا زعم باطل ہی سہی لیکن ان کے عابدین ان کے ذکر سے ہی سکون حاصل کرتے ہیں۔

فائدہ(۱):۔قلب کا تعلق اگر خواہشات سے ہو تو اسکو نفس کہتے ہیں اور اگر تعلق مع اللہ ہو تو اسکو روح کہا جاتا ہے اور قلب کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے قلب کو قلب اسلئے کہا جاتا ہے لانہ یقلب کبھی خواہشات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، کبھی باری تعالی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے کما ذکرہ العلامہ عبد الحکیم السیالکوٹی فی حاشیتہ۔

فائدہ(۲):۔قول ثالث میں بصلہ الٰی کی قید ہے کیونکہ تبدیل صلہ سے معنی تبدیل ہو جاتا ہے جیسے قال الیہ ای اشار الیہ، قال عنہ ای روی عنہ، قال علیہ ای تقول و کذب علیہ۔

قول رابع:۔او من الہ اذا فزع من امر سے مہموز الفاء باب وہی علم لیکن بصلہ من اسکا معنی ہوتا ہے کسی مصیبت کی وجہ سے ایسی پریشانی ہو کہ اسکو بیان ہی کیا جائے، تو یہاں الـٰہ بمعنی اسم ظرف مـالـہ ہوگا یعنی ملجأ و ماوی اس اسم باری تعالی کی وجہ پانچویں قول کے آخر میں بیان کی ہے کہ باری تعالی یا معبود بھی ماوی و ملجأ ہوتا ہے یا تو حقیقۃً اور فی نفس الامر مومن موحد کے لئے یا زعم باطل کے لحاظ سے مشرک کا ملجأ معبود باطل ہوتا ہے کہ باری تعالی کے سامنے موحد اپنی گھبراہٹ بیان کرتا ہے۔اور مشرک اپنے معبود کے سامنے۔

قول خامس:۔والھہ، غیرہ کہ ہے تو مہموز الفاء لیکن مجرد نہیں بلکہ مزید باب افعال سے ہے۔سیالکوٹی نے لکھا ہے کہ قاضی صاحب رحمہ اللہ نے جو اسکا معنی کیا ہے اجارہ غیرہ کہ غیر نے اسے پناہ دی اسکی وجہ یہ ہے کہ جس طرح ابواب کی خصوصیات ہوتی ہیں مثلاً عذب مجرد کا معنی میٹھا ہونے کا ہے لیکن مزید تفعیل میں معنی ازالۂ مٹھاس یعنی عذاب کا ہے اسی طرح باب افعال کی

ایک خصوصیت معنی صیر ورۃ کی ہے مثلاً هذا اسیر اطیب منه رطبا میں بعض نحاۃ نے یہی کہا ہے کہ اسیر اور ارطب کا معنی ہے اذا صار ذاالبرد و ذا رطب اس خصوصیت کی مثال صیغۂ احسن (مزید فیہ) بھی ہے جس کے بارے میں نحاۃ نے لکھا ہے ای اذا صار ذا حسن دوسری امثلہ بھی موجود ہیں۔اسی طرح باب افعال کا ہمزہ سلب کے لئے بھی آتا ہے مثلاً قرآن مجید میں ہے وعلی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین تو مسئلہ یہی ہے کہ جس میں طاقت روزے کی ہو وہ ضرور روزہ رکھے اسکے ظاہر آیت مخالف نظر آرہی ہے تو اسکی توجیہات مفسرین نے مختلف کی ہیں۔

صاحب جلالین شریف نے اس جگہ لا نافیہ کو مقدر نکالا ہے لیکن علامہ زمخشری اور دوسرے بعض مفسرین نے اسکو اچھا نہیں سمجھا کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ اس طرح تو بلا قانون ہر جگہ لا نفی کو نکالا جا سکتا ہے،البتہ قانون کے ماتحت مثلاً جہاں فعل ناقصہ میں سے ہو اور قسم کا معنی ہو وہاں لا نفی کو نکالا جاتا ہے۔قرآن مجید میں ہے تاالله تفتؤ تذکر یوسف الخ یہاں لاکو مقدر مان کر لا تفتؤ کا معنی کیا جاتا ہے،اور علامہ زمخشری نے اس آیت میں باب افعال کے ہمزہ کو سلب کا قرار دیا ہے اور یطیقون کا معنی مسلوب الطاقۃ کا کیا ہے جس سے انطباق آیت ہو جاتا ہے،لیکن اس مقام میں قابل ذکر توجیہ خاتم المحدثین علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے کی ہے کہ یہاں نہ ہی لا مقدر ہے اور نہ ہمزہ سلب کا ہے بلکہ یہ آیت صوم ایام بیض کے متعلق نازل ہوئی جو ابتداء اسلام میں فرض تھے اور ان ایام کے متعلق اجازت تھی کہ جس کو طاقت ہو وہ بھی فدیہ دے کر روزہ چھوڑ سکتا ہے اور اس مراد کے لئے قرینہ کما کتب علی الذین من قبلکم ہے کہ یہی ایام بیض کے روزے پہلی امتوں میں فرض تھے،نیز ایامًا معدودات کی قید موجود ہے جس کا مصداق ایام بیض ہی بن سکتے ہیں،پھر صوم رمضان کی فرضیت کے متعلق شھر رمضان الذی انزل فیه القران ہے اس سے رمضان شریف کے روزوں کی فرضیت ہوئی ہے،یہ توجیہ

عمدہ ہے کیونکہ اس طرح فمن کان منکم مریضاً کے دو دفعہ ذکر کرنے میں تکرار نہیں رہتا۔
خیر لفظ اللہ کے متعلق تحقیق شروع تھی کہ اللہ باب افعال سے ہے اور ہمزہ سلب کا ہے معنی ہوگا
ازالۂ گھبراہٹ کرنا جسکا لازمی معنی ہوگا جائے پناہ بننا اور امن دینا، اسی لزوم کی بناء پر قاضی
صاحب نے الہ کا معنی اجارہ غیرہ کیا ہے، اس جگہ باب افعال کی مصدر الہا بمعنی مولہ ہوگی جس
کا معنی ہوگا پناہ دینے والا اور ازالۂ گھبراہٹ کرنے والا، تو وجہ تسمیہ واضح ہے کہ باری تعالی بھی
چونکہ مجیر ہیں حقیقۃ فی نفس الامر مومن کے لئے اور بزعم باطل مشرک کے لئے معبود باطل مجیر ہے
، پھر الہ اصل میں ائلاہ تھا قانوناً تو ہمزہ کو یا سے تبدیل کرنا تھا لیکن کثرت استعمال کی وجہ سے
تخفیف کے لئے ایک ہمزہ کو حذف کر دیا گیا جیسے یکرم تکرم اکرم میں ایک ہمزہ کو تخفیف
کے لئے حذف کیا گیا ہے۔

اب قاضی صاحب رحمہ اللہ نے چوتھے اور پانچویں قول کو اکٹھا ذکر کیا ہے کیونکہ دونوں
کی وجہ تسمیہ ایک ہی تھی جسکو قاضی صاحب نے ایک ہی عبارت میں اختصاراً بیان کیا ہے کہ لان
العابد یفزع علیه اسمیں چوتھے قول کی وجہ تسمیہ بیان کی ہے و یجیرہ میں پانچویں قول کی وجہ تسمیہ
کا بیان ہے فرق یہ ہے کہ پہلے میں مصدر بمعنی ظرف اور دوسرے میں مصدر بمعنی اسم فاعل ہے۔

قول سادس:۔ مہموز الفاء باب علم لیکن محاورہ خاص کہ الہ الفصیل اذا ولع بامه یعنی جس
وقت اونٹنی کا بچہ اپنی ماں کی طرف دودھ پینے کے لئے حرص کرتا ہے یا کرے تو اس جگہ بھی الہ بمعنی
مالوہ ای مولع کہ باری تعالی بھی حرص کئے جاتے ہیں یعنی مخلوقات باری تعالی کی طرف تضرع
کے ساتھ حرص کرتی ہیں یہ حرص حقیقۃ اور فی نفس الامر ہوتا ہے مومن کے لئے معبود بالحق میں اور
معبود باطل میں حرص زعم باطل کے لحاظ سے ہوتا ہے۔

قول سابع:۔ مثال واوی باب علم وله یوله و لاها، واؤ مضارع میں محذوف نہیں کیونکہ حرف
علت محذوف الفاء فی المضارع کے فقط دو ہی باب ہیں وسع یسع اور وطئ یطئ تو الہ اصل

میں و لاہ تھا اور قانون مشہور ہے کہ حرف علت مضموم ہو یا مکسور تو اسکو ہمزہ کے ساتھ تبدیل کرنا جائز ہوتا ہے (واجب نہیں ہوتا چنانچہ قرآن مجید میں من وعاء اخیہ اثبات واؤ کے ساتھ ہے) مثلاً وجوہ کو اجوہ اور وشاح وعاء کو اشاح اعاء پڑھا جاتا ہے بلکہ کبھی کبھی تو واؤ مفتوحہ کو بھی ہمزہ سے تبدیل کر دیا جاتا ہے مثلاً قل ھو اللہ احد میں احد اصل میں وحد تھا تو اس قانون کے مطابق الہ اصل میں ولاہ تھا، واؤ کو الف سے تبدیل کر کے الہ ہو گیا، اسکا معنی تحیر کا ہے وجہ تسمیہ گزر چکی ہے، پھر مثالیں دو ہی ہیں وجوہ نفس استعمال کی ہے اور وشاح حکم معلل بہ کی مثال ہے جو کہ الہ کے بالکل مماثل ہے قاضی صاحب نے اس قول کو نقل کر کے ویردہ سے اسکی تردید کر دی کہ اصل قانون ہے التصغیر والجمع یردان الشئ الی اصلہ کے لحاظ سے جمع تو اپنے اصلی مادہ سے ہونی چاہئے کو الہ کی جمع اولھۃ ہونی چاہئے تھی حالانکہ جمع الھۃ ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ مہموز الفاء ہے مثال واوی نہیں۔

قول ثامن: اجوف یائی باب ضرب لاہ یلیہ لیھا ولاھا اذا احتجب و ارتفع دو مصدروں کے لحاظ سے دو معنی آتے ہیں۔

وجہ تسمیہ واضح ہے کہ باری تعالیٰ بھی محجوب عن الابصار ہیں اور مرتفع بمایلیق بشانہ ہیں، اس وقت بھی مصدر بمعنی اسم فاعل ہوگا یعنی مرتفع ومحتجب پھر الہ اصل میں لاہٌ تھا بعدہ ہمزہ کا اضافہ کر کے اِلٰہ پڑھا گیا۔ شبہ وضع سے بچنے کے لئے، قاضی صاحب رحمہ اللہ نے استشہاد پیش کیا شاعر کے شعر میں لاہ سے معبود مراد لیا گیا ہے

کَحِلْفَۃٍ مِنْ اَبِیْ رِبَاحٍ يُشْهِدُهَا لَاهُهُ الْكِبَارُ

ترجمہ: ابورباح کی قسم کے مثل جو اس کا بڑا معبود بھی سنتا ہے۔ اور بعض نسخوں میں حلفۃ کی بجائے حلقۃ ہے اس صورت میں معنی ہوگا ابورباح کی مجلس قائم ہوتی ہے اس کی باتیں اس کا بڑا معبود بھی سنتا ہے۔

تو اس جگہ لاہ سے مراد معبود ہے جس سے معلوم ہوا کہ الله اصل میں لاہ تھا اضافہ ہمزہ کے بعد اسکو الاہ پڑھا گیا۔

اور بعض نسخوں میں یسمعہ کی جگہ پر یشھدہ ہے اور یہ فقرہ اچھا ہے کہ اس مجلس میں اسکا معبود اکبر بھی حاضر ہوتا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ مشرکین اپنی مجالس میں اپنے بتوں کو بغلوں میں دبا کر رکھتے تھے اس لئے یشھد کہا۔

مذہب اول میں مشتق منہ کے اعتبار سے آٹھ اقوال ختم ہوئے۔

وَقِيْلَ عَلَمٌ لِذَاتِهِ الْمَخْصُوْصَةِ لِاَنَّهُ يُوْصَفُ وَلَا يُوْصَفُ بِهِ ، وَلِاَنَّهُ لَا بُدَّ

اور کہا گیا ہے کہ وہ اس ذات مخصوص کا علم ہے اس لئے کہ وہ موصوف بنایا جاتا ہے اور اس کے ساتھ صفت نہیں لائی جاتی ،اور اس لئے کہ اس کیلئے ایسے اسم کا ہونا ضروری ہے جس پر اس کی

لَهُ مِنْ اِسْمٍ تَجْرِيْ عَلَيْهِ صِفَاتُهُ وَلَا يَصْلَحُ لَهُ مِمَّا يُطْلَقُ عَلَيْهِ سِوَاهُ ،

صفات جاری ہوں، اور ان اسماء میں جو اس پر بولے جاتے ہیں لفظ اللہ کے علاوہ کوئی اور اسم اسکی صلاحیت نہیں رکھتا

وَلِاَنَّهُ لَوْ كَانَ وَصْفاً لَمْ يَكُنْ قَوْلُ :لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ ، تَوْحِيْداً مِثْلَ :لَا اِلٰهَ

اور اس لئے کہ اگر یہ وصف ہوتا تو اس کا قول لا الــٰـــہ الا الـــلّٰـــہ توحید نہ ہوتا مثل لا الــٰـــہ

اِلَّا الرَّحْمٰنُ ، فَاِنَّهُ لَا يَمْنَعُ الشِّرْكَةَ ، وَالْاَظْهَرُ اَنَّهُ وَصْفٌ فِيْ اَصْلِهِ لٰكِنَّهُ

الا الرحمٰن کے کہ بے شک وہ شرکت سے مانع نہیں ہے،اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ وہ وصف ہے اصل کے اعتبار سے لیکن

لَمَّا غَلَبَ عَلَيْهِ بِحَيْثُ لَا يُسْتَعْمَلُ فِيْ غَيْرِهِ وَصَارَ لَهُ كَالْعَلَمِ مِثْلُ الثُّرَيَّا

جب غلبہ دیا گیا اس پر اس حیثیت سے کہ اس ذات باری تعالیٰ کے غیر میں استعمال نہیں ہوتا اور علم کی طرح ہو گیا مثل ثریا

وَالصَّعَقُ اُجْرِيَ مَجْرَاهُ فِيْ اِجْرَاءِ الْاَوْصَافِ عَلَيْهِ ، وَامْتِنَاعُ الْوَصْفِ بِهِ

اور صعق کے تو اس وصف کو علم کے قائم مقام کر دیا گیا اسپر اوصاف جاری کرنے میں اور اس کے ساتھ صفت لائے جانے کے

وَعَدَمُ تَطَرُّقِ اِحتِمَالِ الشِّرْكَةِ إِلَيهِ ، لِاَنَّ ذَاتَهُ مِنْ حَيثُ هُوَ بِلا اِعْتِبَارِ

امتناع میں اور شرکت کے احتمال کے اس کی طرف راہ نہ پانے میں،اس لئے کہ اس کی ذات اس حیثیت سے کہ امر آخر حقیقی

اَمرٍ آخَرَ حَقِيقِيٍّ اَوْ غَيرِهِ غَيرُ مَعقُولٍ لِلْبَشَرِ ، فَلا يُمكِنُ اَنْ يَّدُلَّ عَلَيهِ

یا غیر حقیقی کا اعتبار نہ کیا گیا ہو، بندوں کو سمجھ میں آنے والی نہیں ہے، پس یہ ممکن نہیں ہے کہ اس پر کسی لفظ کی

بِلَفْظٍ ، وَلِاَنَّهُ لَوْ دَلَّ عَلٰى مُجَرَّدِ ذَاتِهِ الْمَخْصُوصَةِ لَمَا اَفَادَ ظَاهِرُ قَوْلِهٖ

دلالت کروائی جائے اور اس لئے کہ اگر وہ لفظ (اللہ) محض اس کی ذات مخصوص پر دلالت کرتا ہو تو اللہ تعالیٰ کا

سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰى وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ مَعْنًى صَحِيحاً ، وَلِاَنَّ مَعْنَى

فرمان کا وھو الله فی السمٰوٰت کا ظاہر صحیح معنیٰ کا فائدہ نہ دے گا،اور اس لئے کہ بے شک اشتقاق کا معنیٰ

الْاِشْتِقَاقِ هُوَ كَوْنُ اَحَدُ اللَّفْظَيْنِ مُشَارِكاً لِلْاٰخَرِ فِي الْمَعْنٰى وَالتَّرْكِيبِ

دو لفظوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ معنیٰ اور ترکیب میں شریک ہونا،

وَهُوَ حَاصِلٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْاُصُولِ الْمَذْكُورَةِ ، وَقِيلَ اَصْلُهُ لَاهَا

اور یہ لفظ اللہ اور اس کے ذکر کردہ اصولوں میں حاصل ہے۔اور کہا گیا ہے کہ اس کی اصل لاہا ہے۔

بِالسُّرْيَانِيَّةِ فَعُرِّبَ بِحَذْفِ الْاَلِفِ الْاَخِيرَةِ ، وَاِدْخَالِ اللَّامِ عَلَيهِ

سریانی زبان میں، پھر آخری الف کو حذف کرنے اور لام کو اس پر داخل کرنے کے ساتھ اس کو عربی بنالیا گیا ہے۔

اغراضِ مصنف: ۔وقیل علم لذاته المخصوصة سے مذہب ثانی اور قول تاسع کا بیان ہے کہ لفظ اللہ عربی ہو کر علم جامد ہے مشتق نہیں اور اس کے ثبوت کیلئے قاضی صاحب نے تین دلائل پیش کئے ہیں۔لانه يوصف ولايوصف به میں دلیل اول ہے ولانه سے ولانه لو كان وصفا تک دوسری دلیل ولانه لو كان وصفا سے لے کر والاظهر تک تیسری دلیل کا بیان ہے، والاظهر سے لے کر قيل اصله لاها تک مذہب ثالث وقول عاشر کا بیان ہے جس

کی تفصیل یہ ہے کہ لکنہ تک نفس مذہب کا بیان ہےاور لکنہ سے لان ذاته من حیث تک ان دلائل کا رد ہے جولفظ اللہ کے علم ہونے پر دئے گئے تھےاور لان ذاته سے قیل اصله لاها تک مذہب ثالث (انه وصف) پر دلائل ثلاثہ کا بیان ہے (دل علی ہذا عبارت الشیخ زادہ ص ۲۵)

اور آخر میں ہم بعض دوسرے شراح کی بیان کردہ بحث ذکر کریں گے جس میں جمہور حضرات کی طرف سے مذہب ثانی کی ترجیح اور مذہب مقبول کے رد کا ذکر ہوگا۔

تشریح:۔وقیل علم لذاته یہاں سے ہم مذہب ثانی اوراس کے دلائل شروع کرتے ہیں۔

مذہب ثانی قول تاسع:۔ کہ لفظ اللہ عربی ہو کر علم جامد ہے مشتق نہیں ہے، اس کے ثبوت کے لئے قاضی صاحب نے تین دلائل پیش کئے ہیں۔

دلیل (۱) لانه یوصف ولایوصف به میں پہلی دلیل پیش کی ہے کہ ضابطہ وقانون ہے کہ اگر کسی کلمہ میں اشتقاق مانا جائے تو اس میں معنی مصدری و وصفی کا لحاظ ضرور کیا جاتا ہے مثلا ضارب اور مضروب میں یقیناً ضرب معنی مصدری کا لحاظ ہےاور جس کو مشتق نہ مانا جائے تو اس میں معنی وصفی کا لحاظ نہیں کیا جاتا مثلا رجل و فرس، اب لفظ اللہ علم ذاتی ہے کہ اس میں بالکل معنی مصدری ووصفی کا لحاظ نہیں۔

خلاصہ دلیل یہ نکلا کہ اگر یہ مشتق ہوتا تو اس میں معنی وصفی کا لحاظ ہوتا اور جس کلمہ میں معنی وصفی ہووہ کبھی نہ کبھی صفت ضرور بنتا ہے، حالانکہ کلام عرب میں یہ لفظ صفت کے طور پر کہیں بھی استعمال نہیں ہوا بلکہ ہمیشہ موصوف ہی رہتا ہے جب ہمیشہ موصوف ہی رہتا ہے تو اسمیں معنی وصفی نہ ہوا جب معنی وصفی نہ ہوا تو معنی اسمی ہوا، جب اس میں معنی اسمی کا اثبات ہوا تو پھر علمیت خود بخود ثابت ہوگی کیونکہ اسمیں تمام کا اتفاق ہے کہ یہ لفظ مختص بذات الباری تعالیٰ ہے لہٰذا جب بھی اسکے لئے معنی اسمی ثابت ہوگا تو معنی علمیت خود بخود ثابت ہو جائیگا۔

دلیل (۲):۔ جس ذات کے جتنے بھی اسماء صفاتیہ ہوں انکا اطلاق اوران کا استعمال تب ہوسکتا ہے جب ان سے پہلے ایک ایسا اسم موجود ہو جو فقط ذات پر دلالت کرے جسمیں معنی وصفی کا لحاظ بالکل نہ ہو چنانچہ کسی کے لئے جواد، شجاع، عالم، فاضل وغیرہ کا اثبات تب صحیح ہوگا جب پہلے لفظ رجل ہو جو محض ذات پر دلالت کرے ورنہ اگر کوئی لفظ بھی ایسا نہ ہو جو ذات پر ہی دلالت کرے تو وہ اسمائے صفاتیہ صفت کس چیز کی بنیں گے؟ باری تعالیٰ عزّ اسمہ کی ذات کیلئے اسمائے صفاتیہ بھی ہیں اور لفظ اللہ بھی، اور اسمیں اتفاق ہے کہ لفظ اللہ کا اطلاق مختص بذات باری تعالیٰ ہے اور اس لفظ اللہ کے سوا کوئی ایسا لفظ موجود نہیں ہے جس کو فقط دال علی الذات مان کر اسمائے صفاتیہ کو اسکی صفت قرار دیا جائے، اگر اس لفظ اللہ کو بھی دال علی ذات الباری نہ مانیں تو باری تعالیٰ کی ذات پر دلالت کرنے اور صفات کے اثبات کیلئے کوئی لفظ بھی نہ رہے گا جو کہ باطل ہے، لہٰذا اسی لفظ اللہ کو علم ذاتی بغیر لحاظ معنی وصفی کے مان کر موصوف کے درجہ میں رکھا جائے گا تا کہ دوسرے اسمائے صفاتیہ اسکی صفت واقع ہوسکیں، جب اسمیں معنی صفتی کی نفی ہوئی تو معنی اسمی کا اثبات ہوا اور اثبات معنی اسمی کے بعد علمیت تو بالاتفاق ثابت ہے۔

دلیل (۳):۔ جب لفظ کو مشتق مانا جائے تو اسمیں معنی وصفی ومصدری کا لحاظ ہوتا ہے اور جس میں معنی مصدری کا لحاظ ہو اسمیں معنی کلی پایا جاتا ہے اور معنی کلی میں توہّم غیر پایا جاتا ہے، اگر لفظ اللہ کو بھی مشتق مان لیا جائے تو اسمیں بھی معنی مصدری ہوگا اور معنی مصدری میں معنی کلی کا لحاظ ہوگا جس سے توہّم غیر ہوگا اسی لئے لاالٰہ الّا الرّحمٰن مفید للتوحید نہیں، اگرچہ لفظ الرحمٰن بھی مخصوص بذات الباری تعالیٰ ہے لیکن پھر بھی معنی کلی وصفی کی وجہ سے افادۂ توحید نہیں دیتا کیونکہ رحمٰن کا معنی ہے وہ ذات جس میں رحمت علی وجہ الکمال ہو اور یہ معنی کلی ہے جس میں توہم غیر موجود ہے کہ شاید کوئی اور ذات بھی ایسی ہو جس میں رحمت علی وجہ الکمال ہو اور رحمٰن کا مصداق بن سکے، اسی طرح لفظ اللہ بھی اگر مشتق ہو تو معنی مصدری میں معنی کلی کا لحاظ کرتے ہوئے معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات جو

معبود حقیقی ہو اور اس میں توہم غیر موجود ہے، اور اس معنی کے لحاظ سے یہ افادۂ توحید نہیں دے گا حالانکہ اسمیں اتفاق ہے کہ یہ مفید للتوحید ہے لہٰذا اسکو علم ذاتی مان کر ایک ہی چیز کے ساتھ خاص کر دیا جائیگا جسکی وجہ سے توہم غیر نہیں ہوگا البتہ مفید للتوحید ہوگا۔

اس مقام میں دو فائدے قابل ذکر ہیں۔

فائدہ (۱) سوال جواب کے ضمن میں ملاحظہ فرمائیں۔

سوال:۔ افادۂ توحید کے لئے آپ کونسی شرط لگاتے ہیں، اس کے لئے فقط یہ ضروری ہے کہ وہ اسم مختص بذات الباری تعالیٰ ہو یا ساتھ ساتھ توہم غیر نہ ہونے کی بھی شرط ہے، دونوں طرح آپ کے مقصود کو زد لگتی ہے کیونکہ اگر آپ افادۂ توحید کے لئے اسم کے اختصاص بذات الباری کو ہی کافی سمجھتے ہیں تو پھر **لا الٰہ الا الرحمٰن** کو بھی مفید للتوحید ہونا چاہئے حالانکہ آپ اسکو مفید للتوحید نہیں سمجھتے اور اگر ساتھ ساتھ توہم غیر کا نہ ہونا بھی ضروری ہے تو پھر **لا الٰہ الا اللہ** بھی مفید للتوحید نہیں ہے کیونکہ اللہ جس ذات کا نام ہے اسکا استحضار فی الذہن نہیں ہوسکتا اور نہ ہی اسکا تشخص ذہن میں آسکتا ہے علم منطق کی کتب میں **لا یتصور بالکنه وبکنهه** موجود ہے لامحالہ استحضار بوجہِ ماصفات کے ذریعہ ہی کیا جائیگا اور صفات میں کلی معنی ہوگا جس میں توہم غیر باقی ہوگا؟

جواب:۔ شق تو دوسری مراد ہے کہ اسم کے اختصاص بذات الباری ہونے کے ساتھ ساتھ توہم غیر بھی نہ ہو اور شبہ کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ اللہ تعالیٰ کا آلۂ استحضار (یعنی صفات وغیرہ میں) ایک معنی کلی ہے لیکن ذات **محضر** تو ایک ہی ہے افادۂ توحید اس سے ہوسکتا ہے کہ اگرچہ اللہ کا آلۂ استحضار کلی درجہ میں ہے لیکن ذاتِ **محضَر** ایک ہے، ہاں اگر آلۂ استحضار و ذات **محضَر** دونوں میں معنی کلی پایا جائے پھر افادۂ توحید نہیں دے سکتا جیسے لفظ اللہ ہے کہ اس میں وضع عام اور موضوع لہ خاص ہے بخلاف الرحمٰن کے کہ اسکی وضع جس طرح عام معنی کے لئے تھی اسی طرح اس کا موضوع لہ بھی عام تھا تو تتبع و تلاش کے بعد معلوم ہوا کہ اس کا مصداق فقط ذات باری ہی

بن سکتی ہے اور اس طرح لفظ واجب الوجود میں بھی وضع عام موضوع لہ عام ہے۔ اسی لئے لفظ الرحمٰن مفید للتوحید نہیں ہے لیکن لفظ لا الہ الا اللہ مفید للتوحید ہے۔

فائدہ (۲) ترکیب کلمۂ توحید یہ ہے کہ لا نفی جنس الٰہ اسم لا، الا بمعنی غیر مضاف لفظ اللہ مضاف الیہ مجرور ہونا چاہئے تھا لیکن جس طرح حذفِ مضاف کر کے اعرابِ مضاف، مضاف الیہ کو دیا جانا شائع ذائع ہے اسی طرح بعض اوقات مضاف کے ہوتے ہوئے مضاف الیہ کو اسکا اعراب دیا جاتا ہے جب کہ مضاف اس اعراب کو برداشت نہ کر سکے، تو اسی طرح یہاں بھی الا بمعنی غیر چونکہ اعراب کو برداشت نہیں کر سکتا تھا لیکن قانون ہے کہ مبنی کا تابع محل کا تابع ہوتا ہے اور الٰہ محلا مرفوع ہے اسلئے لفظ اللہ کو مرفوع پڑھا گیا۔ اور موجود یا ممکن خبر محذوف ہے۔

اعتراض:۔ اس مقام میں علامہ کازرونی کا مشہور اعتراض ہے کہ کلمۂ توحید میں ہمیں دو چیزیں مقصود ہیں ایک تو معبودان باطلہ کے وجود کی نفی کے ساتھ امکان کی نفی اور دوسری چیز امکان باری تعالیٰ کے ساتھ وجود باری تعالیٰ کا اثبات، اب لا نفی جنس کی جو خبر آپ محذوف نکالیں گے وہ موجود ہوگی یا ممکن دونوں میں سے جو بھی خبر نکالی جائے مقصود حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اگر آپ موجود محذوف نکالیں تو معبودان باطلہ کے وجود کی نفی ہوتی ہے امکان تو باقی رہتا ہے اور اگر آپ ممکن خبر نکالیں تو تقابل کے طور پر باری تعالیٰ کا امکان ثابت ہوتا ہے وجود باری تعالیٰ سبحانہٗ کا اثبات نہیں ہوتا؟ اسکے کئی جواب ہیں۔

جواب (۱):۔ اگرچہ لا بمعنی انتفٰی مذہب بنو تمیم کے مطابق ہوتا تو مشبہ بلیس ہے لیکن یہاں بھی نفی جنس کا لا بمعنی انتفٰی ہے معنی ہوگا انتفٰی الالٰہ غیر اللہ جب معبودان باطلہ کا انتفاء ہوا تو وجود باری کا اثبات ہو گیا۔

جواب (۲):۔ مشرکین مکہ میں سے کسی کا بھی معبودان باطلہ کے صرف امکان کا مذہب نہیں تھا

کہ معبودان باطلہ کا امکان تو ہو لیکن وجود نہ ہو بلکہ وہ موجود ہی کہتے تھے، بعنوان دیگر امکان کے ساتھ وجود کو لازم قرار دیتے تھے لہٰذا اب ہم خبر موجود نکالیں گے تو وجود معبودان کی نفی کلمہ سے ہوگی اور نفی امکان مشرکین کے عقیدہ سے ہو جائے گی۔

جواب (۳):۔ وجود و امکان اگر چہ عام خاص کا تعلق رکھتے ہیں کہ وجود خاص ہے اور امکان عام ہے لیکن معبود حقیقی کے لئے دونوں میں نسبت مساواۃ کی ہے کیونکہ معبود حقیقی وہی ذات ہوتی ہے جو جامع لجمیع صفات الکمال ہو، تو جب معبود حقیقی میں صفت امکان ہوگی تو اس کا درجہ کمال یہی ہے کہ وجود ہو کیونکہ امکانِ کامل موجود ہوتا ہے لہٰذا خبر موجود نکالیں گے جس سے معبودان باطلہ کے وجود کی نفی کے ساتھ ساتھ دلالت التزامی کے طور پر امکان کی بھی نفی ہو جائے گی۔

فائدہ:۔ لا الٰہ میں معبودان حقیقی کی نفی ہے کہ معبود حقیقی تو کوئی نہیں صرف معبودان باطلہ ہیں۔

جواب (۴):۔ وہی تیسرا جواب ہے خبر محذوف ممکن نکالیں گے جب باری تعالیٰ کے لئے امکان ثابت ہوگا تو دلالت التزامی کے طور پر وجود باری تعالیٰ بھی ثابت ہو جائے گا۔

☆ **والاظهر انه وصف**: یہاں سے قاضی صاحب رحمہ اللہ مذہب ثالث اور قول عاشر کو بیان کر رہے ہیں اور یہی قاضی صاحب کے نزدیک راجح معلوم ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے اس کو الاظہر کہا ہے۔ اگلے قول تک کی اغراض عبارت میں مذکور ہو چکی ہیں۔

مذہب ثالث وقول عاشر:۔ اصل کے لحاظ سے لفظ اللہ صفت ہے اور مشتق ہے، پھر مشتق منہ کے احتمالاتِ ثمانیہ میں سے زیادہ راجح احتمال اله یاله (منع) بمعنی عبد، اب اصل میں تو وصف تھا لیکن غلبۂ استعمال بذات الباری تعالیٰ ایسا ہوا کہ اب علم ذاتی ہی طرح کسی اور پر اسکا اطلاق صحیح نہیں، اسی اختصاص کی وجہ سے ہم لفظ اللہ کو اصلاً صفت ہونے کے باوجود اب بمنزلۂ علم کے کہہ سکتے ہیں اور جس طرح علم کی شان ہے کہ اس سے ایک ہی ذات مراد ہوتی ہے اور اس لفظ کا

اطلاق غیر پر بالکل صحیح نہیں ہوتا یہاں بھی ایسا ہے۔اس قسم کے الفاظ کلام عرب میں مستعمل ہوئے ہیں مثلاً ثریا وضعِ اصلی کے مطابق معنیٰ کلی کیلئے تھی لیکن اب غلبۂ استعمال چند اکٹھے ستاروں کے لئے ہوتا ہے، اسی طرح لفظ الصعق مطلق کڑک اور بجلی کے لئے تھا لیکن بعد میں غلبۂ استعمال گستاخ باری تعالیٰ خویلد بن نوفل کے نام ہوگیا۔

یہاں تک نفسِ مذہب کو بیان کیا اب دوسرا درجہ علم ذاتی کے متعلق دلائل ثلاثہ کے جوابات کا ہے، لیکن قبل از تردید دو فائدے ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ (۱) غلبۂ استعمال دو قسم پر ہے (۱) غلبہ تحقیقی (۲) غلبہ تقدیری۔ غلبہ تحقیقی کا معنیٰ یہ ہے کہ ایک لفظ کی وضع واضع نے معنیٰ کلی کے لئے کی ہو اور وہ لفظ اپنے معنیٰ کلی میں استعمال بھی ہوا ہو لیکن بعد میں اس معنیٰ کلی کے افراد میں سے کسی ایک فرد کیساتھ اس طرح خاص ہوگیا ہو کہ کسی دوسرے فرد پر اس کا اطلاق صحیح نہ ہو، اور غلبہ تقدیری کا معنیٰ یہ ہے کہ اگرچہ واضع کی وضع کے وقت تو لفظ کی وضع معنیٰ کلی کیلئے ہو لیکن قبل از استعمال فی المعنی الکلی اسکو ایک ہی فرد (من افراد الکلی) کے ساتھ اس طرح خاص کر دیا گیا ہو کہ کسی دوسرے فرد پر اطلاق صحیح نہ ہو۔

فائدہ (۲): ثریا اور الصعق کی تحقیق:۔ ثریا بالاتفاق ثروی کی تصغیر ہے اور ثروی ثروان کی مؤنث ہے جیسے عطشان و عطشی، ثروان اور ثروی مالدار مرد اور متمولہ، کثرت مال والی عورت کو کہتے ہیں، اب مناسبت کا لحاظ رکھتے ہوئے کثرۃ نجوم مع ضیق محل پر اس کا اطلاق ہوا کہ کسی اور ستارے پر اطلاق صحیح نہیں۔اسی طرح الصعَق (یہ بفتح العین ہے کیونکہ صعِق بکسر العین ککتِف بمعنی رجل شدید الصوت ہوتا ہے اور الصعق بفتح العین معنیٰ مصدری کے ساتھ ہے) مطلق شدت صوت اس کا معنیٰ کلی ہے لیکن بعد میں خویلد بن نوفل کیساتھ خاص ہوگیا کہ اس پر بھی شدت صوت والی بجلی گری تھی جب اس نے باری تعالیٰ کے متعلق بکواس کی تھی کہ کیا اللہ تعالیٰ العیاذ باللہ سونے کا ہے یا چاندی کا، اور یا اس وقت بجلی گری تھی جب عادت سابقہ

کے موافق بڑے بڑے پیالوں میں دعوت کر کے بکواس شروع کرنی چاہی تو خدا کی طرف سے ایسی آندھی چلی کہ سالن والے پیالوں اور ہانڈیوں میں مٹی پڑگئی جس پر خویلد بن نفیل نے ہوااور باری تعالی کے متعلق بڑے نازیبا کلمات کہے جس پر باری تعالی کی طرف سے صعق نازل ہوئی اور وہ راکھ ہو گیا۔

اب چونکہ غلبۂ استعمال کے دوقسم تھے تو قاضی صاحب رحمہ اللہ نے دو مثالیں پیش کیں ایک غلبہ تحقیقی کی الصعق اور دوسری غلبہ تقدیری کی ثریا، اور غلبہ تقدیری عمدہ ہوتا ہے کہ ابتداء ہی سے جزئی کے ساتھ مختص ہو، نیز قاضی صاحب کے ان دو مثالوں کے ذکر کرنے میں حکمتِ مذکورہ کے علاوہ شاید یہ بھی حکمت ہو کہ اس مقام میں غلبہ تقدیری مراد ہے اور اسکی مثال ثریا ہی بن سکتی ہے یعنی اگر چہ لفظ اللہ مشتق ہے لیکن کبھی بھی اپنے معنی کلی میں استعمال نہیں ہوا بلکہ ابتداء ہی سے ایسا مختص بذات الباری تعالی ہوا کہ کسی دوسرے پر اس کا اطلاق درست ہی نہیں۔

نیز غلبہ کے دوقسم بنانے کے بعد لفظ اللہ کا باوجود وصفی ہونے کے فرق ہوگیا الرحمن سے کہ لفظ اللہ میں غلبہ تقدیری ہے اور الرحمن میں غلبہ تحقیقی ہے کہ جس طرح وضع معنی کلی کے لئے تھی استعمال بھی معنی کلی میں ہوا ہے لیکن تتبع وتلاش کے بعد اس کا مصداق ایک ہی معلوم ہوا ہے اور اس قسم سے لاالہ الااللہ کے مفید للتوحید ہونے کا اور الاالرحمن کے مفید للتوحید نہ ہونے کی وجہ بھی معلوم ہوگئی۔

پہلا درجہ نفس مذہب ثالث بیان کرنے کا ختم ہوا اب دوسرا درجہ ہے کہ دلائل ثلاثہ لاثبات المذہب الثانی کے اجوبہ کا ذکر تو قاضی صاحب رحمہ اللہ نے نفس مذہب کو ہی ایسے رنگ میں پیش کیا ہے کہ اس کے ضمن میں دلائل مذکورہ سابقہ کے جوابات ہو جاتے ہیں، چنانچہ قاضی صاحب رحمہ اللہ نے نفس مذہب کا بیان شرط وجزاء کے طور پر کیا ہے کہ لما غلب اجری مجراہ اب اسی کے ضمن سے جواب سنئے۔

جواب دلیل (۱):۔ اگر لفظ اللہ صفت ہوتا تو موصوف نہ ہوتا اور صفت بنتا رہتا حالانکہ ایسا نہیں بلکہ موصوف ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ لفظ اللہ کا غلبہً استعمال کیا تو مختص بذات الباری تعالیٰ ہونے کی وجہ سے بمنزلۂ علم ذاتی کے ہے لہٰذا علم ذاتی والے احکام اس پر جاری ہو سکتے ہیں بلکہ وہی احکام جاری ہوں گے کہ ہمیشہ موصوف رہے گا اور صفت نہیں بنے گا قاضی صاحب رحمہ اللہ نے لف نشر غیر مرتب کے تحت اس جواب کو دوسرے نمبر پر بیان کیا ہے اور پہلے نمبر پر دوسری دلیل کا جواب دیا ہے جو کہ درج ذیل ہے۔

جواب دلیل (۲):۔ چونکہ علم ذاتی کے قائم مقام ہو کر ہمیشہ موصوف رہتا ہے لہٰذا اس پر اجراء اسماء صفاتیہ ہو سکے گا۔

جواب دلیل (۳):۔ معنی وصفی میں معنی کلی ہونے کی وجہ سے احتمال شرکت اور توہم غیر باقی رہے گا، اس کا قاضی صاحب رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ چونکہ بمنزلۂ علم ذاتی کے ہے اور غلبہ تقدیری ہے کہ ابتداء ہی سے معنی ایک ہی جزی کے ساتھ ایسا مختص ہے کہ کسی دوسرے پر اطلاق ہی درست نہیں تو اس میں شرکت کو راستہ ہی نہ ملے گا کہ توہم غیر اور احتمال شرکت کا ہو سکے، بیانِ مذہب کے ضمن میں دلائل ثلاثہ کے اجوبہ ہو گئے۔

اثبات مذہب ثالث کے دلائل ثلاثہ کا بیان:۔ اب لان ذاتہ سے تیسرا درجہ شروع ہے یعنی مذہب ثالث کے دلائل ثلاثہ کا بیان ہے۔

دلیل (۱):۔ وضع الفاظ کے متعلق قانون ہے کہ جو معنی موضوع لہ ہو اس کیلئے شرط اولین ہے کہ وہ معنی متعقل فی الذہن ہو خواہ واضع الفاظ کوئی ہو کیونکہ واضع الفاظ کے متعلق اختلاف ہے بعض حضرات کا خیال ہے کہ ابتدائی واضع الفاظ انسان ہے اور بعض کا خیال ہے کہ ابتدائی واضع الفاظ خود باری تعالیٰ ہیں، استشہاد کلام باری سے ہے وعلّم ادم الاسماء کلها خلق آدم سے پہلے تو

کوئی بشر تھا ہی نہیں کہ وضع الفاظ کا کام کرتا لہٰذا معلوم ہوا کہ ابتداءً واضع الفاظ باری تعالیٰ ہیں، اب ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ خواہ واضع الفاظ کوئی ہو بہر حال معنیٰ کا متعقل فی ذہن البشر ہونا ضروری ہے جب واضع بشر ہو پھر تو ظاہر ہے کہ اگر معنیٰ متعقل فی الذہن نہ ہو تو واضع الفاظ کی وضع کن معانی کے مقابلہ میں کرے گا؟ وضع الفاظ کے لئے ضروری ہے کہ معنیٰ متعقل فی الذہن ہو اور جب واضع باری تعالیٰ ہوں تب بھی معانی کا متعقل فی ذہن البشر ہونا ضروری ہے کیونکہ اس وضع الفاظ میں باری تعالیٰ کا تو فائدہ نہیں ہوتا بلکہ محض مخلوقات کو نفع پہنچانے کے لئے وضع کیا جاتا ہے کہ فلاں معنیٰ کیلئے فلاں لفظ ہے، اب اگر معنیٰ معقول بھی نہ ہو تو وضع کا عبث ہونا لازم آئے گا لہٰذا وضع باری تعالیٰ کے وقت بھی معنیٰ کا متعقل فی ذہن البشر ہونا ضروری ہے۔

فائدہ:۔ تو ذہن البشر کی قید ایک فائدے کیلئے ہوئی لہٰذا بین السطور محشی حضرات کا معقول البشر سے واضع بشر ہونے پر استدلال کرنا صحیح نہیں بلکہ دعویٰ عام ہے خواہ واضع کوئی ہو۔

اب ہم کہتے ہیں کہ لفظ اللہ کا اصل میں معنیٰ وصفی کلی تھا علم ذاتی نہیں کیونکہ ذات باری تعالیٰ بغیر کسی صفت کے ذہن میں متصور نہیں ہوسکتی، کیونکہ تفصیلاً گزر چکا ہے **لا یتصور بالکنه وبکنهه**، جب ذات باری تعالیٰ ہی غیر مدرک ہے جو موضوع لہ کے درجے میں ہے وہ غیر معقول ہے تو اسکے مقابلہ میں لفظ اللہ کی وضع کیسے ہوسکتی ہے تو لامحالہ ذات باری تعالیٰ کا تصور بوجہہ و بالوجہ ہوگا اور وہ صفات کے ذریعہ ہوگا اور صفات میں معنیٰ کلی ہوتا ہے، بہر حال اس ذات کیلئے وضع ایسے لفظ کی ہوگی جس میں معنیٰ وصفی اور وہ لفظ اللہ ہے کہ ابتداءً تو اس میں معنیٰ وصفی کلی تھا جو ذہن میں بھی متعقل ہوسکتا ہے لیکن بعد میں اختصاص بذات الباری تعالیٰ اس طرح ہوا کہ اس کا کسی غیر پر اطلاق صحیح نہیں ہے اس میں کوئی حرج نہیں خواہ واضع اللہ تعالیٰ ہی ہوں کیونکہ اسم اللہ سے ذات کا تعارف کروانا ہی مقصود ہے، جب ذات معقول ہی نہیں تو وضع کا عبث ہونا لازم آتا ہے لہٰذا وضع باری کے وقت بھی لفظ اللہ کا ابتداءً صفت ہونا ضروری ہے اگرچہ بعد میں مختص بذات

الباری تعالیٰ ہو گیا ہے۔

دلیل (۲):۔ اگر لفظ اللہ ہی اصل میں علم ذاتی ہو تو قرآن مجید کی ایک آیت میں ظاہری طور پر دو طرح کی خرابیاں لازم آتی ہیں (۱) معنوی خرابی (۲) لفظی، وہ آیت یہ ہے **وھو اللہ فی السموات والارض الخ** یہاں ترکیب یوں ہوگی کہ **ھو** مبتداء لفظ اللہ خبر **فی السموات** ظرف جار مجرور متعلق لفظ اللہ کے، معنی یہ ہوگا کہ وہ اللہ آسمان وزمین میں ہیں اور ظرفیت مقتضی ہے استقرار کو اور استقرار مستلزم ہے جمعیت کو اور جمعیت ترکیب اور حدوث کو مستلزم ہے اور حدوث قیوم باری تعالیٰ کے منافی ہے، یہ تو معنوی خرابی ہے لفظی خرابی یہ لازم آتی ہے کہ جار مجرور کا متعلق ہمیشہ فعل ہوتا ہے اور لفظ اللہ تو اسم جامد ہے جو نہ فعل ہے نہ شبہ فعل ہے بخلاف اس کے کہ اگر لفظ اللہ میں صفتی معنی کا لحاظ رکھا جائے تو دونوں قسم کی خرابیوں سے بچا جاسکتا ہے کیونکہ اس وقت معنی ہوگا **وھو معبود فی السموات والارض** اس جگہ لفظی خرابی بھی نہیں آسکتی کیونکہ متعلق شبہ فعل ہے اور معنوی خرابی بھی نہیں آسکتی کیونکہ یہاں استقرار کا بیان ہی نہیں بلکہ عبادت کا بیان ہے کہ باری تعالیٰ ہی زمین وآسمان میں معبودیت کی صفت کے ساتھ موصوف ہیں، لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ لفظ اللہ صفت ہے علم ذاتی نہیں ہے۔

دلیل (۳):۔ **ولان معنی الاشتقاق** سے تیسری دلیل کا بیان ہے کہ اشتقاق کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مشتق ومشتق منہ میں مادہ اور معنی میں اشتراک ہو یعنی لفظی اور معنوی طور پر اشتراک ہو چنانچہ جب کسی مقام میں کسی لفظ کے مشتق ہونے میں شک ہو جائے تو ازالہ شک کی یہی صورت ہو جاتی ہے کہ اگر مشتق منہ اور مشتق میں اشتراک لفظی اور معنوی ہوگا تو مشتق ہونے کا حکم لگایا جائے گا ورنہ نہیں۔

خلاصہ یہ کہ جب مشتق منہ اور مشتق میں اشتراک لفظی ومعنوی ہو تو اس مقام پر اشتقاق کا قول کرنا جائز ہے قبیح نہیں ہے، اب یہاں لفظ اللہ کے بارے میں مشتق ہونے میں

شک تھا اور دیکھنے سے معلوم ہوا کہ اِلٰهَة بمعنی عبادة اور لفظ اللہ میں لفظی و معنوی مناسبت موجود ہے لہٰذا اس کو مشتق کہنا جائز ہے قبیح نہیں ہے۔

اب چوتھا درجہ شروع ہوا، محقق مذہب یہی ہے کہ لفظ اللہ علم ذاتی ہے اور یہ قول جمہور محققین، سیبویہ، زجاج، خلیل بن احمد فراہیدی وغیرہ کا ہے۔ ان حضرات کی طرف سے قاضی صاحب کے دلائل کا جواب درج ذیل ہے۔

دلیل (۱) کا جواب نمبر (۱):۔ پہلی دلیل یہ تھی کہ معنی موضوع لہ کا متعقل فی ذہن البشر ہونا ضروری ہے ورنہ وضع درست نہیں ہوسکتی اور وہ معنی وصفی کی صورت میں ہی ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ امکان تو اس بات کا ہے کہ لفظ کو ایسے معنی کے لئے وضع کیا جائے جو معنی متعقل فی ذہن البشر نہ ہو، تمہارے ذہن میں اگر چہ افادۂ مقصود نہ ہو لیکن امکان بہر حال ہے کیونکہ باری تعالی قادر ہیں۔

(۲) سلمنا کہ امکانِ دلالت معنی موضوع لہ میں ضروری ہے اور پھر امکانِ دلالت کے لئے امکان تعقل ضروری ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ پھر امکانِ تعقل بوجہہ اور بوجہ ما ہی کافی ہوتا ہے، تعقل بالکنہ تو ضروری نہیں کیونکہ معنی موضوع لہ کے لئے امکان تعقل بالکنہ کی کوئی قوی دلیل موجود نہیں ہے اور ذات باری تعالی متعقل بوجہ ما صفات کے ذریعہ ہے لہٰذا ایسی ذات متعقل بوجہ ما کے مقابلہ میں علم ذاتی ہوسکتا ہے۔

(۳) اگر چہ آپ نے لفظ اللہ کو اصل میں وصف مان کر بعد میں علم ذاتی کی مانند ہی کہا ہے لیکن پھر بھی مفید للتوحید علی وجہ الکمال تو نہیں ہے کیونکہ ابتداء میں تو لفظ معنی کلی ہی کیلئے تھا جس میں تو ہم غیر اور شرکت کا احتمال باقی ہے لہٰذا مفید للتوحید علی وجہ الکمال تب ہوگا جب کہ علم ذاتی ہی رہے۔

جواب دلیل (۲):۔ لفظ اللہ کو علم ذاتی مانتے ہوئے بھی آیت وھو اللہ فی السمٰوات

والارض کا معنی صحیح بن سکتا ہے اور خرابی لفظی و معنوی دونوں طرح کی نہیں رہتی، لفظی خرابی تو اس لئے کہ ضابطہ ہے جب کوئی کلمہ اسم جامد کسی اپنی صفت مختصہ کے ساتھ مشہور ہو تو اس وقت جار مجرور ایسے اسم جامد کے متعلق ہوسکتا ہے اس صفت مختصہ کا لحاظ کرتے ہوئے، چنانچہ شاعر کا قول ہے ۔ اَسَدٌ عَلَیَّ

شاعر کے شعر میں علی کا تعلق اسد کے ساتھ ہے کیونکہ اس میں صفت مختصہ صائل اور جریٔ (حملہ آور) ہونے کا لحاظ کیا گیا ہے۔

لہٰذا یہاں بھی لفظ اللہ اپنی صفت مختصہ معبودیت کے ساتھ مشہور ہے تو جار مجرور اس کے متعلق ہو سکے گا۔

اور معنوی خرابی کا یہ ازالہ ہوگا کہ جار مجرور متعلق لفظ اللہ کے ہیں ہی نہیں بلکہ متعلق یعلم مؤخر فعل کے ہیں اور ھو اللہ بدل مبدل منہ کے درجہ میں ہیں، یعنی لفظ اللہ ض اِبر ھو سے بدل ہے اور مبدل منہ اپنے بدل سے ملکر مبتدأ ہے اور یعلم سرکم و جھرکم کا جملہ خبر ہے۔ یا لفظ اللہ خبر اول ہے اور یعلم والا جملہ خبر ثانی ہے اور ہر دو ترکیبوں میں فی السمٰوات والارض کا جار مجرور یعلم کے متعلق ہے۔ (شیخ زادہ) یعنی اللہ تعالیٰ جانتا ہے سرکم وجھرکم کو خواہ وہ سر و جہر آسمانوں میں ہوں یا زمینوں میں۔

دلیل (۳) کا جواب (۱):۔ آپ نے ضابطہ کے ماتحت جواز اشتقاق ثابت کیا ہے وجوب اشتقاق کو تو ثابت نہیں کیا اور ہماری بحث اس میں ہے کہ علم ذاتی کا بنانا ضروری ہے، جب آپ نے جواز اشتقاق ثابت کیا تو تقریب تام نہ رہی۔

جواب (۲):۔ اس کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ جس اشتقاق کے اثبات کے درپے تم ہو اس کے اثبات کے لئے فقط لفظین کا اشتراک لفظی و معنوی کافی نہیں کیونکہ آپ نے اشتقاق بمع وصفیت کے ثابت کرنا ہے اور اشتراک لفظی و معنوی نفس اشتقاق کے لئے تو کافی ہے لیکن وصفیت کا

اثبات تو نہیں ہوتا، وصفیت کے لئے اس مشتق کی دلالت علی ذات مبہم کا اثبات ضروری ہے جب کہ اشتقاق میں معنی وصفی کا ہونا ضروری نہیں، چنانچہ جتنے اسماء آلات ہیں مضراب وغیرہ یہ مشتق ہیں لیکن ان میں معنی وصفی بالکل نہیں ہے لہٰذا آپ کا وصف مشتق کہنا صحیح نہیں بلکہ تحقیقی بات یہی ہے کہ لفظ اللہ علم ذاتی ہے۔

مذہب رابع:۔ وقیل اصله لاها سے مذہب رابع وقول حادی عشر بیان کر رہے ہیں کہ یہ لفظ عربی نہیں بلکہ سریانی زبان کا لفظ ہے، اصل میں **لاھا** تھا آخر میں الف مقصورہ کے ساتھ جس کا معنی معبود ہونے کا تھا پھر چونکہ معرب بنانے کے کئی طریقے ہیں ان طریقوں میں سے یہاں یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ الف مقصورہ کو حذف کر دیا گیا باقی **لاہ** بچ گیا بعدہ ابتداء میں الف لام ملا کر ادغام کر کے اللہ پڑھا گیا۔

لفظ اللہ کے بارے میں بفضلہ تعالیٰ گیارہ اقوال مکمل ہوئے۔

وَتَفْخِيمُ لَامِهِ إِذَا انْفَتَحَ مَا قَبْلَهُ أَوِ انْضَمَّ سُنَّةٌ ، وَقِيلَ مُطْلَقاً ، وَحَذْفُ أَلِفِهِ لَحْنٌ

اور اس لفظ اللہ کے لام کو پر پڑھنا جبکہ اس کا ما قبل مفتوح یا مضموم ہو معروف طریقہ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ مطلقا پُر پڑھنا معروف ہے، اور اس کے (لام اور ہاء کے درمیانی ساکن) الف کو حذف کرنا ایسی غلطی ہے

تَفْسُدُ بِهِ الصَّلَاةُ ، وَلَا يَنْعَقِدُ بِهِ صَرِيحُ الْيَمِينِ ، وَقَدْ جَاءَ لِضَرُورَةِ الشِّعْرِ

جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور اس خطا کے ساتھ صریح یمین منعقد نہ ہوگی اور تحقیق ضرورت شعری کی وجہ سے شعر آیا ہے

أَلَا لَا بَارَكَ اللّٰهُ فِي سُهَيْلٍ	**إِذَا مَا اللّٰهُ بَارَكَ فِي الرِّجَالِ**
خبردار اللہ سہیل کے حق میں برکت نہ کریں، جبکہ اللہ	دوسرے لوگوں کے حق میں برکت کا فیضان کریں

اغراضِ مصنف:۔ وتفخیم لامه سے الرحمٰن الرّحیم تک تین مسئلے بیان کر رہے ہیں۔

وتفخیم لامه سے وحذف الفه تک ایک قراءت کا مسئلہ بیان کیا وحذف الفه سے ولا

ينعقد به تک ایک فقہی مسئلہ عندالشوافع کا ذکر ہے اور **و لا ينعقد به** سے دوسرے فقہی مسئلہ کا بیان ہے۔

تشریح:۔مسئلہ(۱):۔ و تفخيم لامه سے **وحذف الفه** تک ایک مسئلۂ قراءت کو بیان کیا جارہا ہے کہ مشہور عندالقراء یہی ہے کہ ذات باری تعالی معظم اور عظیم المرتبت ذات ہیں اس عظمت ذاتی کا تقاضا یہ ہے کہ لفظ **الله** میں ماقبل کے مضموم ومفتوح ہوتے وقت لام کو پُر کر کے پڑھا جائے جیسا کہ عام حضرات قراء کرام پڑھتے ہیں، پھر بعض کے نزدیک تو مطلقاً پُر کرنا ضروری ہے خواہ ماقبل مکسور ہی کیوں نہ ہولیکن صحیح بات یہ ہے کہ ماقبل کے مکسور ہوتے وقت پُر کرنا صحیح نہیں کیونکہ کسرہ ماقبل میں تسفل (نچلے پن) کو چاہتی ہے اور لام پُر کرنے میں علو ہے اور تسفل سے علو کی طرف جانا ثقل ہے لہٰذا ماقبل مکسور کے وقت پُر نہیں کیا جائے گا۔

مسئلہ(۲):۔ وحذف الفه لحن تفسد به الصلوة سے ایک فقہی مسئلہ عندالشوافع کا ذکر ہے، ویسے اس بات پر اتفاق ہے کہ لفظ **الـلّٰه** کے لام وہاء کے درمیان شد کے اوپر والی الف کو حذف کر کے پڑھنا فحش غلطی ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ کیا اس سے نماز بھی فاسد ہوجاتی ہے یا نہیں؟ عندالشوافع نماز فاسد ہوجاتی ہے عندالاحناف نماز فاسد نہیں ہوتی۔ حضرات شوافع کے نزدیک حذفِ الف کے وقت نماز اسلئے فاسد ہو جاتی ہے کہ ان کے نزدیک سورت فاتحہ پڑھنا فرض ہے اور بسم اللہ جزء فاتحہ ہے اور قانون ہے کہ **انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل** (جزء کا انتفاء کل کے انتفاء کو مستلزم ہے) لھذا جب الف کو حذف کریں گے تو اس سے لفظ اللہ صحیح ادا نہیں ہوگا تو بسم اللہ صحیح نہ ہوگی جس سے سورت فاتحہ کا انتفاء ہوگا کیونکہ بسم اللہ جزء فاتحہ ہے اور فاتحہ فرض ہے جب فاتحہ نہ ہوگی تو نماز فاسد ہوجائے گی۔ اور حضرات احناف کے نزدیک یہ فحش غلطی ضرور ہے لیکن اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی کیونکہ لفظ اللہ کے انتفاء کی وجہ سے **بســــم الله** کا انتفاء ہوگا لیکن بسم اللہ جزء فاتحہ عندالاحناف نہیں ہے لہٰذا نماز باقی رہے گی۔

❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀

مسئلہ(۳) ولا ینعقد به الخ: یہاں سے دوسرا فقہی مسئلہ کا بیان ہے کہ اگر کوئی انسان لفظ باللہ (بحذف الف الوسطانی) کے ساتھ قسم کھاتا ہے تو بالاتفاق قسم واقع نہیں ہوگی جب تک نیت نہ کرے کیونکہ بالـلّـهُ بحذف الف وسطانی کا معنی لغت میں رطوبت کا ہے اور جب ایک لفظ ذو معنیین ہو تو وہ حروف کنایہ میں سے ہو جاتا ہے اور قسم بلفظ الکنایہ میں نیتِ قسم ضروری ہوتی ہے البتہ چونکہ قانون ہے کہ **الضرورا ت تبیح المحظورات** تو ضرورت شعری کی بناء پر لفظ اللہ بحذف الف وسطانی پڑھا جاتا ہے جیسا کہ شاعر کے شعر

اَلَا لَا بَـارَکَ الـلّٰـهُ فِیْ سُهَیْلٍ إِذَا مَـا الـلّٰـهُ بَارَکَ فِیْ الرِّجَالِ

ترجمہ: خبردار اللہ سہیل کے حق میں برکت نہ کریں، جبکہ اللہ دوسرے لوگوں کے حق میں برکت کا فیضان کریں۔

اس کے پہلے مصرعہ میں ہے۔ لفظ اللہ بحذف الف ہے، دوسرے مصرعہ میں اپنی اصل حالت میں ہے شاعر سہیل کے بارے میں عدم برکت کی بد دعا کر رہا ہے کہ جب اللہ دوسرے لوگوں کے لئے برکت نازل فرمائیں تو اس وقت بھی خدا کرے اس کے گھر میں بے برکتی ہی رہے

اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ

اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ

اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ

اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ

اللہ اللہ اللہ

اللہ اللہ

اللہ

اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيْم

اِسْمَانِ بُنِيَا لِلْمُبَالَغَةِ مِنْ رَحِمَ كَالْغَضْبَانِ مِنْ غَضِبَ ، وَالْعَلِيْمُ مِنْ عَلِمَ
رحمٰن اور رحیم دونوں اسم مبالغہ ہیں، رحم سے (مشتق) ہیں جیسے غضبان غضب سے اور علیم علم سے،
وَالرَّحْمَةُ فِي اللُّغَةِ رِقَّةُ الْقَلْبِ ، وَانْعِطَافٌ يَقْتَضِي التَّفَضُّلَ وَالْإِحْسَانَ
اورر حمت کا لغوی معنی ہے دل کی نرمی اور ایسا میلان جو تفضل و احسان کا تقاضا کرے
، وَمِنْهُ الرِّحْمُ لِانْعِطَافِهَا عَلٰى مَا فِيْهَا وَاَسْمَاءُ اللّٰهِ تَعَالٰى اِنَّمَا تُؤْخَذُ
اوراسی سے رِحم (مشتق) ہے اس پر میلان کی وجہ سے اس پر جو اس میں ہے۔اور اللہ تعالیٰ کے نام صرف
بِاعْتِبَارِ الْغَايَاتِ الَّتِيْ هِيَ اَفْعَالٌ دُوْنَ الْمَبَادِئُ الَّتِيْ تَكُوْنُ اِنْفِعَالَاتٌ
ان نتائج کے اعتبار سے ملحوظ ہوتے ہیں جو کہ افعال کی اقسام میں سے ہیں نہ کہ ان اسباب کے اعتبار سے جو انفعال کی اقسام میں سے ہیں۔

اغراضِ مصنف:۔ الرحمٰن الرّحیم سے الحمدتک تقریبا نصف صفحہ میں قاضی صاحب رحمہ اللہ تقریبا نو مسائل بیان کرر ہے ہیں، چنانچہ الرّحمٰن الرّحیم سے والرحمن ابلغ تک عبارت بالا میں پانچ مسائل کا بیان ہے (۱) رحمٰن ورحیم کی صیغوی تحقیق (۲) مرادی معنی کی تحقیق (۳) مادہ اشتقاقی کی تحقیق (۴) مادہ معنی لغوی کی تحقیق (۵) ایک سوال مقدر کا جواب۔

مسئلہ (۱) رحمن ورحیم کی صیغوی تحقیق:۔ اسمان سے قاضی بیضاوی رحمہ اللہ صیغوی تحقیق کر رہے ہیں، چنانچہ رحمن بروزن عطشان بالاتفاق صفت مشبہ کا صیغہ ہے جس میں مبالغہ کا معنی ہے اور رحیم کے متعلق دو قول ہیں۔سیبویہ اور خلیل وغیرہ اسکو اسم الفاعل للمبالغہ قرار دیتے ہیں، جبکہ چند دیگر محققین اسکو صیغہ صفت مشبہ کا ہی قرار دیتے ہیں،

چونکہ اس میں اختلاف تھا اس لئے قاضی صاحب رحمہ اللہ نے صفتان نہیں کہا بلکہ

اسمان کہا تا کہ استیعابِ مذہبین ہو جائے اور اس مذہب کی ترجیح ہو جائے جن کے ہاں دونوں صفت مشبہ کے صیغے ہیں۔

اشکال:۔علامہ سیبویہ اور خلیل وغیرہ دوسرے محققین پر اعتراض کرتے ہیں کہ صفت مشبہ کا صیغہ لازمی باب سے آیا کرتا ہے جبکہ رحیم باب متعدی سے ہے، کہا جاتا ہے رَحِمَ فلان فلانا. تو آپ کا اس کو صفت مشبہ قرار دینا درست نہیں ہے بلکہ اسم فاعل ہی ہے۔

جواب:۔شیخ زادہ نے اس کا یوں جواب دیا ہے کہ علامہ زمخشری نے اپنی کتاب الفائق میں اور ابو یعقوب سکاکی نے مفتاح العلوم میں لکھا ہے کہ رحیم دراصل باب متعدی سے ہی تھا لیکن بعد میں متعدی رَحِمَ سے لازمی رَحُم (بروزن شرف) کی طرف رد کر کے اس سے صیغہ صفت مشبہ کا رحیم ماخوذ کیا گیا ہے اور یہی قاعدہ ان ابواب میں جاری شدہ ہے، جو اصل میں متعدی تھے لیکن صیغے صفت مشبہ کے ہیں مثلاً رفیع الدرجات اصل میں باب متعدی سے تھا بمعنی بلند کرنا پھر متعدی سے رد کر کے باب لازمی رَفُع کی طرف لایا گیا بمعنی بلند ہوا۔ اور پھر صیغہ صفت مشبہ کا ماخوذ کیا گیا، چنانچہ رفیع الدرجات کا معنی ہے رفیع درجاته (اس کے درجات بلند ہوئے) نہ کہ رفیع للدرجات.

مسئلہ(۲) مرادی معنی کی تحقیق:۔بنیا للمبالغة سے معنی مرادی کی تحقیق کر رہے ہیں کہ دونوں لفظوں میں مبالغہ کا معنی مقصود ہوتا ہے، صیغۂ رحمن میں تو صفت مشبہ ہونے کی وجہ سے مبالغہ ہوتا ہے، اور رحیم میں بھی جو اسم فاعل مانتے ہیں وہ معنی مبالغہ کو جزو لازم قرار دیتے ہیں (اگرچہ اسم فاعل کا اصلی معنی تجدد و حدوث کا ہوتا ہے، صفت مشبہ اور اسم فاعل میں یہی فرق ہے کہ صیغۂ صفت مشبہ میں دوام و استمرار کا معنی ہوتا ہے اور اسم فاعل میں تجدد و حدوث کا معنی ہوتا ہے) لہذا مصنف کا دونوں کے متعلق بنیا للمبالغة کہنا صحیح ہوا۔

مسئلہ(۳) مادہ اشتقاقی کی تحقیق:۔ من رحم سے والرحمة فی اللغة تک مادہ اشتقاقی کی تحقیق ہے کہ دونوں صیغے رَحِمَ یَرْحَمُ باب متعدی سے مشتق ہیں بمعنی غیر پر مہربانی کرنا جیسے یرحم الله عبدا قال امینا پھر مصنف نے نظیر پیش کی جیسے غضبان من غضب و العلیم من علم اس مقام میں تین نکتے قابل ذکر ہیں۔

نکتہ(۱):۔ چونکہ رحیم کے بارے میں اختلاف تھا اس لئے مادہ اوّلی واصلی کا ذکر کرتے ہوئے من رحم (بکسر العین) کہا ہے کیونکہ بعد میں رد ہوکر رحم (بضم العین) سے رحمن بنا ہے۔ اگر چہ رحمٰن یقیناً صیغہ صفت مشبہ کا ہے اس لئے کہ اگر مطلقا من رحم (بکسر العین) کہہ دیتا تو رحیم کے متعلق بھی یقینی تعین ہو جاتا کہ یہ صیغہ صفت مشبہ کا ہے اور اختلاف کی گنجائش باقی نہ رہتی حالانکہ بعض اس کو اسم فاعل للمبالغہ کہتے ہیں تو استیعاب مذہبین کی بنا پر من رحم (بکسر العین) کہا ہے۔

نکتہ(۲):۔ نظیر میں تطابق ہے کہ جس طرح غضبان کا معنی لازمی ہے اسی طرح رحمن کا معنی بھی لازمی ہے اور جس طرح علیم کا معنی متعدی ہے اسی طرح رحیم کا معنی بھی متعدی ہے۔

نکتہ(۳):۔ غضبان یقیناً صیغہ صفت مشبہ کا ہے اور متعدی غَضَبَ سے ہوکر غضُب لازمی کی طرف آیا ہے رحمن بھی بعینہ اسی طرح ہے اور رحیم کی نظیر علیم پیش کی یہ دونوں محل اختلاف ہونے میں برابر ہیں، علیم میں بھی اختلاف ہے کہ اسم فاعل للمبالغہ ہے یا صیغہ صفت مشبہ کہ متعدی سے رد ہوکر لازمی بنا کر صفت مشبہ ماخوذ کی گئی ہے۔

مسئلہ(۴) لغوی معنی کی تحقیق:۔ والرحمة فی اللغة سے واسماء الله تک لغوی معنی کی تحقیق ہے کہ رحمت کا لغوی معنی ہے رقیق القلب ہونا اور انعطاف ومیلان ایسے درجے میں کہ مرحوم پر رحم کئے بغیر نہ رہ سکے، ومنہ الرحیم سے استشہاد پیش کیا کہ رحم کا معنی انعطاف و

جھک جانے کا آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے رحم المرءۃ اس میں بھی بچے کی طرف میلان ہوتا ہے
کسر الحاء و فتح الراء بھی جائز ہے اور بکسر الراء بھی جائز ہے پھر قانون کے موافق فَعِل اور فِعِل کو
فِعِل پڑھنا جائز ہے لہذا رَحِم اور رِحِم پڑھنا جائز ہوا اور حدیث شریف میں ہے من ملک ذا
رحم محرم، مولانا عبدالحی صاحب لکھنوی رحمہ اللہ نے شرح وقایہ کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ جر
جوار کا ثبوت حدیث قدسی شریف میں ملتا ہے کہ محرم کو صفت ذا کی بنا پر مفتوح پڑھنا تھا
لیکن ساتھ والے پڑوسی کی وجہ سے اس کو بھی مجرور پڑھا گیا ہے۔

مسئلہ (۵) سوال کا جواب:۔ و اسماء اللہ سے والرحمٰن ابلغ تک ایک سوال کا جواب ہے

سوال:۔ رحمت صفت باری تعالی ہے اور رحمت کا معنی آپ نے رقۃ قلب سے کیا ہے اور باری تعالی تو رقۃ وقلب سے منزہ ومبرأ ہیں، نیز اسی طرح دوسری صفات جو کہ کیفیات نفسانی والی ہیں ان کا اطلاق بھی علی ذات الباری تعالی صحیح نہیں جیسے صفت حیاء، غضب وغیرہ یعنی ایسی صفات جن کا تعلق جسم و بدن سے ہوتا ہے یا انفعالی یعنی جو دوسروں کا اثر قبول کرے تو ان کا اتصاف بذات الباری تعالی کیسے صحیح ہے؟

جواب:۔ ان تمام صفات (جن میں کیفیات نفسانی ہیں) کا ایک مبدأ، ابتداء اور سبب ہوتا ہے اور دوسرا منتہیٰ، مسبب اور اثر ہوتا ہے جیسے رحمت کا مبدأ و سبب تو رقۃ قلب ہے لیکن منتہیٰ و غایت اور مسبب تفضل و احسان ہے اور وہ تمام صفات جن کا اتصاف بذات الباری کے ساتھ ہو بطور مبدأ و سبب نہ ہو تو وہاں مراد غایات و مسببات ہوتے ہیں اور ذکر اسباب ارادہ مسببات یہ مجاز مرسل کا ایک قسم ہے لہذا یہ مراد لینا صحیح ہوا، یا یہ استعارہ تمثیلیہ ہے کہ کیفیتِ باری تعالی کی تمثیل کیفیتِ مخلوق کے ساتھ دی اور اس کو استعارہ تمثیلیہ کہتے ہیں لہذا دونوں طریقوں سے ان صفات کا بذات الباری کے ساتھ اتصاف صحیح ہوا۔

وَ الرَّحْمٰنُ اَبْلَغُ مِنَ الرَّحِيْمِ ، لِاَنَّ زِيَادَةَ الْبِنَاءِ تَدُلُّ عَلٰى زِيَادَةِ

اور لفظ رحمن لفظ رحیم سے زیادہ مبالغہ ہے، اس لئے کہ بنا کی زیادتی بلاشبہ معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے۔

الْمَعْنٰى كَمَا فِيْ قَطَعَ وَقَطَّعَ وَكُبَارٌ وَكُبَّارٌ ، وَذٰلِكَ إِنَّمَا يُؤْخَذُ تَارَةً

جیسا کہ قَطَعَ اور قَطَّعَ اور کُبَارٌ اور کُبَّارٌ میں۔ اور یہ ابلغیت بجز ایں نیست کبھی کمیت کے اعتبار سے لی جاتی ہے

بِاعْتِبَارِ الْكَمِيَّةِ ، وَأُخْرٰى بِاعْتِبَارِ الْكَيْفِيَّةِ ، فَعَلَى الْاَوَّلِ قِيْلَ :يَا رَحْمٰنَ

اور کبھی کیفیت کے اعتبار سے، پس اول کی بنیاد پر یا رحمن الدنیا کہا جائے گا

الدُّنْيَا لِاَنَّهٗ يَعُمُّ الْمُؤْمِنَ وَالْكَافِرَ ، وَرَحِيْمُ الْاٰخِرَةِ لِاَنَّهٗ يَخُصُّ الْمُؤْمِنَ ،

اس لئے کہ دنیا کی رحمت بلاشبہ مومن اور کافر دونوں کو شامل ہے۔ اور رحیم الآخرۃ (کہا جائے گا) اس لئے کہ وہ (آخرت کی رحمت) مومن کے ساتھ خاص ہے

وَعَلَى الثَّانِيْ قِيْلَ :يَا رَحْمٰنَ الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ ، وَرَحِيْمَ الدُّنْيَا ، لِاَنَّ النِّعَمَ

اور ثانی کی بنیاد پر یا رحمن الدنیا والآخرۃ اور رحیم الدنیا کہا جائے گا۔ اس لئے کہ اخروی نعمتیں

الْاُخْرَوِيَّةَ كُلَّهَا جِسَامٌ ، وَاَمَّا النِّعَمُ الدُّنْيَوِيَّةِ فَجَلِيْلَةٌ وَحَقِيْرَةٌ ، وَإِنَّمَا قُدِّمَ

تمام کی تمام بڑی ہیں اور دنیوی نعمتیں بڑی بھی ہیں اور چھوٹی بھی۔ اور بلاشبہ (لفظ رحمن) کو مقدم کیا گیا ہے

وَالْقِيَاسُ يَقْتَضِي التَّرَقِّيَ مِنَ الْاَدْنٰى إِلَى الْاَعْلٰى ، لِتَقَدُّمِ رَحْمَةِ الدُّنْيَا ،

حالانکہ قیاس کا تقاضا ادنی سے اعلیٰ کی طرف چڑھنے کا ہے، رحمت دنیا مقدم ہونے کی وجہ سے

وَلِاَنَّهٗ صَارَ كَالْعَلَمِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ لَا يُوْصَفُ بِهٖ غَيْرُهٗ لِاَنَّ مَعْنَاهُ الْمُنْعِمُ

اور اس وجہ سے کہ لفظ رحمن بمنزل علم کے ہو گیا ہے، اس لئے کہ لفظ رحمن بلاشبہ اللہ کے علاوہ کسی اور کی صفت نہیں بنتا، اسلئے کہ رحمن کا معنی ہے ایسا منعم حقیقی

الْحَقِيْقِي الْبَالِغُ فِي الرَّحْمَةِ غَايَتَهَا ، وَذٰلِكَ لَايَصْدُقُ عَلٰى غَيْرِهٖ لِاَنَّ

جو رحمت کی انتہا کو پہنچنے والا ہو، اور یہ معنی اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی پر صادق نہیں آتا، اس لئے کہ

مَنْ عَدَاهُ فَهُوَ مُسْتَعِيضٌ بِلُطْفِهٖ وَإِنْعَامِهٖ يُرِيْدُ بِهٖ جَزِيْلَ ثَوَابٍ اَوْ جَمِيْلَ

جو اللہ تعالیٰ کا غیر ہے وہ تو اپنی مہربانی اور انعام کے ساتھ عوض کو طلب کرنے والا ہے، اس انعام کے ساتھ بڑے ثواب کا ارادہ کرتا ہے یا اچھی تعریف کا

ثَنَاءٍ اَوْ مَزِيْحَ رِقَّةِ الْجِنْسِيَّةِ اَوْ حُبَّ الْمَالِ عَنِ الْقَلْبِ ، ثُمَّ إِنَّهٗ كَالْوَاسِطَةِ

انسانی نرمی کے حصول کا یا دل سے مال کی محبت کو دور کرنے کا۔ پھر یہ بندہ اس مہربانی اور انعام کرنے میں

فِيْ ذٰلِكَ لِاَنَّ ذَاتَ النِّعَمِ وَوُجُوْدَهَا ، وَالْقُدْرَةُ عَلٰى إِيْصَالِهَا ، وَالدَّاعِيَةُ

وسیلہ کی طرح ہے اس لئے کہ نفس نعمت اور اس کا پایا جانا اور اس کے حاصل کرنے پر قدرت اور وہ داعیہ

الْبَاعِثَةُ عَلَيْهِ ، وَالتَّمَكُّنُ مِنَ الْاِنْتِفَاعِ بِهَا ، وَالْقُوَى الَّتِيْ بِهَا يَحْصُلُ

جو اس پر برانگیختہ کرنے والا ہے اور اس کے ذریعے نفع حاصل کرنے کی قدرت اور وہ قوت جن کے ذریعے سے

الْاِنْتِفَاعُ ، إِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنْ خَلْقِهٖ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهَا اَحَدٌ غَيْرُهٗ . اَوْ لِاَنَّ

نفع حاصل ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ (یہ تمام چیزیں اللہ تعالیٰ) اس کی مخلوق ہیں اور ان چیزوں پر اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی بندہ قدرت نہیں رکھتا یا اس لئے کہ رحمٰن

الرَّحْمٰنَ لَمَّا دَلَّ عَلٰى جَلَائِلِ النِّعَمِ وَاُصُوْلِهَا ذَكَرَ الرَّحِيْمَ لِيَتَنَاوَلَ مَا

جب اللہ کی بڑی بڑی نعمتوں اور ان کے اصول پر دلالت کرتا ہے تو رحیم کو (مؤخر) ذکر کیا تاکہ ان نعمتوں کو شامل ہو جائے

خَرَجَ مِنْهَا ، فَيَكُوْنُ كَالتَّتِمَّةِ وَالرَّدِيْفِ لَهٗ . اَوْ لِلْمُحَافَظَةِ عَلٰى رُؤُوْسِ

جو رحمٰن سے نکل گئی تھیں پس رحیم کا ذکر تمہ اور ردیف کے طور پر ہو گا یا رؤس آیات کی محافظت کی وجہ سے (مؤخر کیا)

الْاٰيِ وَالْاَظْهَرُ اَنَّهٗ غَيْرُ مُنْصَرِفٍ وَإِنْ حَظَرَ اِخْتِصَاصُهٗ بِاللّٰهِ تَعَالٰى اَنْ

اور اظہر یہ ہے کہ رحمٰن غیر منصرف ہے اگرچہ اس کا خدا کے ساتھ مختص ہونا اس بات سے مانع ہے کہ اس کی مؤنث

يَكُوْنَ لَهُ مُؤَنَّثٌ عَلٰى فَعْلٰى اَوْ فَعْلَانَةٌ إِلْحَاقاً لَهُ بِمَا هُوَ الْغَالِبُ فِيْ بَابِهٖ .
فعلی یا فعلانۃ کے وزن پر آئے اسکواں کلمات کے ساتھ لاحق کردینے کی وجہ سے جن کے باب میں غیر منصرف ہونا غالب ہے
وَإِنَّمَا خُصَّ التَّسْمِيَةُ بِهٰذِهِ الْاَسْمَاءِ لِيَعْلَمَ الْعَارِفُ اَنَّ الْمُسْتَحِقَّ لَاَنْ يُّسْتَعَانَ
اور تسمیہ میں خاص طور پر انہی اسماء کو ذکر کیا گیا تا کہ عارف جان لے کہ اس بات کے لائق کہ اس سے تمام امور
بِهٖ فِيْ مَجَامِعِ الْاُمُوْرِ ، هُوَ الْمَعْبُوْدُ الْحَقِيْقِيُّ الَّذِيْ هُوَ مَوْلَى النِّعَمِ كُلِّهَا
میں مدد طلب کی جائے صرف وہی ذات ہے جو معبود حقیقی ہو اور تمام نعمتوں کا عطا کرنے والا ہو
عَاجِلِهَا وَآجِلِهَا ، جَلِيْلِهَا وَحَقِيْرِهَا ، فَيَتَوَجَّهُ بِشَرَاشِرِهٖ إِلٰى جَنَابِ الْقُدُسِ ،
خواہ وہ نعمتیں فوری ہوں یا بعد میں ملنے والی، چھوٹی ہوں یا بڑی، پس عارف اس بات کو سمجھ کر اپنے پورے دل و
وَيَتَمَسَّكُ بِحَبْلِ التَّوْفِيْقِ ، وَيُشْغِلُ سِرَّهُ بِذِكْرِهٖ وَالْاِسْتِمْدَادِ بِهٖ عَنْ غَيْرِهٖ .
دماغ کے ساتھ جناب باری تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو جائے اور اس کی توفیق کی رسی کو مضبوطی سے پکڑ لے اور اپنے باطن کو اللہ تعالیٰ کے ذکر میں مشغول کرے اور صرف اللہ تعالیٰ ہی سے مدد طلب کرے۔

اغراضِ مصنف:۔ والرحمن ابلغ سے الحمدللہ تک چار مسائل بیان کئے گئے ہیں جن کی تقطیع درج ذیل ہے (۱) والرحمن ابلغ سے وانما قدم تک پہلا مسئلہ ہے جس میں الرحمن اور الرحیم کے درمیان فرق بیان کیا ہے (۲) وانما قدم سے والاظھر تک ایک سوال کے چار جواب ہیں (۳) والاظھر انه غیر مصروف سے وانما خص تک علم نحو کا ایک مسئلہ بیان کیا ہے جس میں لفظ رحمن کی اصل کے لحاظ سے تحقیق ہے (۴) وانما خص التسمیة سے الحمد للہ تک ایک سوال کا جواب ہے۔

مسئلہ (۱) الرحمن اور الرحیم میں فرق:۔ لفظ الرحمن اور رحیم دونوں کا معنی الگ الگ ہے وجہ صاف اور واضح ہے کہ رحمن کا صیغہ صفت ہونا یقینی ہے کما مر اور صیغہ

صفت مشبہ میں دوام واستمرار پایا جاتا ہے جبکہ لفظ رحیم اسم فاعل کا صیغہ ہے لیکن مبالغہ کیلئے ہے یا صفت مشبہ ہے تو اگرچہ معنی میں دوام واستمرار ہے لیکن پھر بھی رحمن میں زیادہ ابلغیت ہے کیونکہ مشہور ہے کہ بنا کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے کیونکہ الفاظ قالب اور ظرف کی مانند ہوتے ہیں اور معانی مظروف ہوتے ہیں تو وسعت قالب وظرف کے باوجود بھی مظروف میں تنگی ہو تو ظرف کی وسعت عبث ہو جاتی ہے لھذا جب ظرف (رحمٰن) کے الفاظ یا حروف میں وسعت ہے تو مظروف (معنی) میں بھی وسعت ہوگی، اور اسی قاعدہ کے ماتحت بیان اور تبیان میں فرق کرتے ہیں کہ بیان بات بلا دلیل او تبیان بمع دلیل کے، اسی طرح قَطَعَ کا معنی ہے مطلقا کاٹنا اور قَطَّعَ کا معنی ہے کثرت سے کاٹنا کبار کا معنی ہے مطلقا بڑا اور کبّار کا معنی ہے بہت بڑا۔ لیکن اس قاعدہ پر اعتراض ہے۔

اعتراض: ۔ آپ کا یہ قاعدہ بنانا کہ زیادتی لفظ دال ہوتی ہے زیادتی معنی پر صحیح نہیں کیونکہ حاذر اسم فاعل میں بنسبت حَذِر صیغہ صفت کے، زیادتی لفظ ہے لیکن باوجود اس کے الٹا صیغہ صفت مشبہ حذر کے معنی میں زیادتی ہے کہ بہت ڈرانے والا اور اسم فاعل میں زیادتی معنی نہیں ہے کیونکہ اس کا معنی ہے مطلق ڈرانے والا۔

جواب (۱): ہمارا قاعدہ کلی نہیں اکثری ہے جو رحمن میں منطبق ہوسکتا ہے حذر میں نہیں پایا جاتا۔

جواب (۲): ۔ تحقیقی جواب یہ ہے کہ زیادتِ لفظ زیادت معنی پر اس وقت دال ہوتی ہے جب دونوں کلمات ایک ہی مادے سے مشتق ہوں اور ایک ہی گردان کے ہوں، حاذر اور حذر دونوں کا مادہ اگرچہ ایک ہے لیکن گردانیں مختلف ہیں کہ حاذر اسم فاعل ہے اور حذر صفت مشبہ ہے، اگر ایک ہی گردان کے الفاظ ہوتے تو یہ قاعدہ جاری ہوتا چنانچہ عطشان اور عطشی فرحان اور فرح ایک ہی مادے کے ہو کر ایک ہی گردان کے ہیں کہ دونوں صفت مشبہ کے صیغے ہیں تو یہاں قاعدہ کا اجراء کریں گے اور عطشان و فرحان کا معنی مبالغہ کا ہی کریں گے۔

☆وذلک انما تؤخذ تارة الخ :یہاں سے لفظ رحمن میں ابلغیت کے تحقق کا بیان ہے، کہ ابلغیت دوطرح کی ہوتی ہے (۱) بحسب الکمیۃ والمقدار یعنی کثرت افراد (۲) بحسب الکیفیۃ یعنی قوت افراد۔

اور لفظ رحمن دونوں اعتبار سے ابلغ ہے لفظ رحیم سے، ابلغیت بحسب الکمیۃ والمقدار کا مطلب یہ ہے کہ مرحومین کی کثرت ہوتو کمیت زیادہ گی، اگر مقدار مرحومین کم ہوتو کمیت بھی کم ہوگی تو کمیت کے لحاظ سے رحمن اس لئے ابلغ ہے کہ اس کے آثار رحمت کثیر ہیں چنانچہ رحمن الدنیا کہا جاتا ہے اور دنیا میں مرحومین کثیر ہیں کیونکہ کافر کو بھی مل رہا ہے فاسق وفاجر کو بھی مل رہا ہے، ایک مسلمان پر رحمت ہے تو دہری پر بھی ظاہری رحمت کی وسعت نظر آتی ہے۔

اور رحیم الاخرۃ کہا جاتا ہے کیونکہ وہاں رحمت مخصوص ہوگی مومنین کے لئے تو مرحومین کم ہوئے جسکی وجہ سے ابلغیت بھی کم ہوئی بنسبت لفظ رحمن کے (۲) ابلغیت بحسب الکیفیۃ کے اعتبار سے لفظ رحمن میں کیفیت کے لحاظ سے بھی ابلغیت ہے کیونکہ الرحمن الذی قویت اثار رحمتہ چنانچہ رحمٰن الدنیا و الاٰخرۃ کہا جاتا ہے کیونکہ اخروی نعمتوں کی عظمت کا کوئی حساب نہیں اور دنیاوی نعمتیں بعض جلیل ہوتی ہیں اور بعض حقیر تو رحمن الدنیا و الاخرۃ سے جمیع نعم اخرویہ اور دنیاوی عظیم وجلیل نعمتیں مراد ہیں، اور الرحیم الذی حقرت اثار رحمتہ چنانچہ رحیم الدنیا کہا جاتا ہے کہ فقط دنیاوی نعمتیں عطا کرتا ہے جو اخروی نعم کے مقابلہ میں حقیر ہیں لہٰذا لفظ رحمن کیفیت کے لحاظ سے بھی رحیم سے ابلغ ہوا۔

مسئلہ (۲) :۔ وانما قدم الخ :یہاں سے والاظھر تک ایک سوال کے چار جواب دیئے ہیں۔ اول لتقدم رحمۃ الدنیا سے، ثانی ولانہ صار کالعلم سے لان الرحمٰن تک، ثالث لان الرحمن سے او للمحافظۃ تک، اور رابع للمحافظۃ سے والاظھر تک۔

سوال :۔ قانون ہے کہ ہر مقام میں ترقی من الادنیٰ الی الاعلیٰ ہوتی ہے لا بالعکس لہٰذا یہاں بھی

لفظ رحمن کو بوجہ علو معنوی کے موخر کرنا تھا لفظ رحیم سے اور بسم اللہ الرحیم الرحمٰن پڑھا جاتا حالانکہ آپ نے بالعکس کیا ہے کہ رحمن کو مقدم اور رحیم کو مؤخر کیا اسکی کیا وجہ ہے؟

جواب(۱):۔ مذکورہ قانون مسلم ہے لیکن بعض اوقات جب اسکے مقابلہ میں کوئی اہم نکتہ موجود ہوتو اس نکتہ کی وجہ سے اس کے خلاف بھی کر لیا جاتا ہے، چنانچہ یہاں بھی ایک اہم نکتہ کے پیش نظر خلاف قانون کیا گیا ہے، وہ نکتہ یہ ہے کہ لفظ رحمن کمیت کے اعتبار سے ابلغ ہے کیونکہ اس کا تعلق دنیا و آخرت دونوں کے ساتھ ہے اور رحیم کا تعلق باعتبار کیمیت کے صرف آخرت کے ساتھ ہے۔ تو رحمن میں دنیا کا ذکر بھی ہے جو کہ مقدم ہے اور رحیم میں صرف آخرت کا ذکر ہے جو مؤخر ہے اور قاعدہ ہے کہ جو لفظ ایسی رحمت پر دال ہو کہ جس کا تعلق مقدم شی سے ہو ایسے لفظ کو مقدم کیا جاتا ہے اس لفظ پر جو ایسی رحمت پر دال ہو جس کا تعلق مؤخر شی سے ہو۔

جواب(۲):۔ تقدیم لفظ رحمن کی رحیم سے اس لئے مناسب ہے کہ جس طرح لفظ اللہ علم ذاتی ہے اور مختص بذات الباری ہے اسی طرح لفظ رحمن بھی مختص بذات الباری تعالیٰ ہے، تو یہ بمنزلۂ علم کے ہوا بوجہ اختصاص کے تو مناسب یہی تھا کہ جو اسماء ذاتیہ ہوں انکو اکٹھا ملا کر ہی ذکر کیا جائے اور بعد میں اسم صفتی کو ذکر کیا جائے۔

فائدہ:۔ لان معناه المنعم الحقيقي سے اولان الرحمن لمادل تک لفظ الرحمن کے ساتھ اختصاص کو قاضی بیضاوی نے منقح کیا ہے کہ لفظ رحمن کا اختصاص بذات الباری کیوں ہے؟ وجہ اختصاص یہ ہے کہ لغت میں لفظ الرحمن کا معنی ہے وہ ذات جو منعم حقیقی ہو اور براہ راست انعام کر رہی ہو اور اسکی رحمت و مہربانی ایسی انتہا کو پہنچی ہوئی کہ بعد میں کوئی درجۂ رحمت باقی نہ رہے اور یہ دونوں قسم کے معانی سوائے ذات باری کے کسی میں متحقق نہیں ہو سکتے اسی وجہ سے لفظ رحمن کا اختصاص بذات الباری ہے۔

اب رہی یہ بات کہ لفظ رحمن کا اطلاق باری تعالیٰ کے ماسوا پر کیوں نہیں ہوتا؟ اس

کی دلیل لفظ رحمن کے لغوی معنی کے مطابق لف نشر غیر مرتب کے طور پر مذکور ہے کہ انعام ومہر بانی کے درجۂ انتہاء کو پہنچنے کا مطلب یہ ہے کہ اس رحمت وانعام ومہر بانی کرنے میں کسی قسم کا عوض مقصود نہ ہو بلکہ محض تفضّل واحسان کرنا ہو منعم علیہ کے احتیاج وفقیری کو دیکھتے ہوئے اور اس قسم کی رحمت دنیوی منعمین میں ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ منعم کو کسی نہ کسی قسم کا عوض تو ضرور ہی مقصود ہوگا۔

(۱) ثواب جزیل من الحق الی العقبی کا ارادہ ہوگا یعنی اگر کوئی نیک ہے تو یہ ارادہ کرے گا کہ باری تعالی مجھے قیامت کے دن بہت زیادہ اجر دیں گے، تو نیک کام پر اجر کی امید بھی تو غرض ہے۔

(۲) من الخلق فی الدنیا مقصود ہوگی یعنی اگر کوئی (مجھ جیسا بے وقوف) ریاء کار ہے تو وہ یہ ارادہ رکھتا ہوگا کہ دنیا میں مخلوق میری بڑی تعریف کرے کہ فلاں بہت بڑا سخی ہے اور فعل سخاوت پر یہ امید بھی ایک قسم کی عوض ہی ہے۔

(۳) مزیح رقة الجنسیة کا ارادہ کرتا ہوگا یعنی ایک بہت بڑے مرتبہ کا آدمی جو طالب رضاء الٰہی ہو وہ جب ایک ہم جنس غریب کو دیکھتا ہے تو اس کے قلب میں ایک رقت پیدا ہوتی ہے کہ میں بھی انسان ہوں اور گوشت وروسٹ وغیرہ کھاتا ہوں اور یہ بھی انسان ہے لیکن اس بے چارے کو کھانے کے لئے اکیلی روٹی بھی نہیں ملتی تو وہ اس غریب کو دیتا ہے اور اپنے قلب کی رقت کا ازالہ مقصود ہوتا ہے، اور یہ بھی ایک قسم کی غرض وعوض ہی ہے۔

(۴) مزیح حب المال عن القلب مراد ہوگا، یعنی اس سے بھی بڑھ کر اگر کوئی کسی کو دے کر محبتِ مال کو دل سے نکالنا چاہتا ہے تو یہ بھی عوض من الاعواض ہے، پس قصدِ عوض سے منزہ ہونا فقط ذات باری تعالی کی شان ہے کہ محض تفضّل واحسان مقصود ہوتا ہے کسی قسم کے عوض کا شائبہ تک نہیں ہوسکتا۔

(۲) منعم حقیقی فقط ذات باری تعالٰی ہی ہے، دنیاوی منعمین تو سفیر محض کے درجہ میں واسطہ ہیں، اور یہ سفیر محض کئی اعتبار سے ہیں (۱) منعمِ دنیاوی جس قسم کا انعام کر رہا ہے وہ ذات باری تعالی کی

طرف سے ہے، اور وجو دِ نعمت بھی باری تعالیٰ کی طرف سے ہوا۔

(۲) اس منعم دنیاوی کو اتنی قدرت جو نصیب ہوئی اعطاء نعمۃ پر وہ بھی باری تعالیٰ کی طرف سے ہے

(۳) باری تعالیٰ نے ہی اس دنیاوی منعم کے قلب میں وہ جذبہ پیدا کیا جو اعطاء پر برانگیختہ کرے۔

(۴) باری تعالیٰ نے اس منعَم علیہ کو قدرت بخشی کہ اس نعمت سے فائدہ اٹھا سکے۔

(۵) ایسے قُوٰی عطا کیے ہیں جس سے انتفاع بالنعم حاصل ہو، تو جب یہ ساری چیزیں ہی باری تعالیٰ کی طرف سے ہیں تو منعمِ دنیاوی تو محض سفیر اور واسطہ ہے اصل اور منعمِ حقیقی تو باری تعالیٰ ہی ہیں لہٰذا ان دو معنیین کے پائے جانے کی وجہ سے لفظ رحمن کا اختصاص بذات الباری تعالیٰ ہوا۔

جواب (۳):۔ او لان الرحمن سے دوسرا جواب ہے حاصل یہ ہے کہ لفظ رحمن کو باعتبار کیفیت کے دیکھا جائے تو اصل بات یہ ہے کہ بسم اللہ اصل میں تردید مشرکین کے لئے موحد کو ایک سبق ہے کہ لات وعزّی کی بجائے تو نے فقط ذات باری کی ہی تعظیم کرنی ہے، تو بسم اللہ میں اظہار عظمت باری تعالیٰ مقصود ہے تعریض للمشرکین کے لئے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ مقام کو دیکھتے ہوئے علم ذاتی کے بعد ایسی صفت کا ذکر کیا جائے جس میں اظہار عظمت باری تعالیٰ ہو اور الرحمن میں جلائل نعم کا ذکر ہے، تو لفظ رحمن کے بعد ایک توہم پیدا ہوتا تھا تو بطور تتمۂ مضمون کے ازالۂ توہم کرتے ہوئے لفظ رحیم کا ذکر کیا وہ توہم یہ تھا کہ جلائل نعم کے معطی فی الآخرۃ و الدنیا تو باری تعالیٰ ہی ہیں لیکن شاید صغار نعم اور حقائر نعم کے معطی باری تعالیٰ نہ ہوں تو اس کا ازالہ کر دیا کہ یہ یوم نہ ہو بلکہ ہر قسم کی جلائل وحقائر نعم کے معطی باری تعالیٰ ہی ہیں تو معنی ہوا کہ **فاعلم یا عبدی کما علمتنی انا رحمن اُطْلُبْ منّی عظیم مهماتک فاعلم اِنِّیْ رحیم اُطْلُبْ منّی دقائق نعمتی۔**

جواب (۴):۔ یہ جواب حضرات شوافع کے مسلک کے مطابق ہے احناف کا اس میں کوئی دخل نہیں کہ تقدیم لفظ رحمن علی لفظ رحیم اس لئے کی کہ تا کہ رءوس آیات یعنی اواخر و فواصل آیات

کی حفاظت ہو جائے ،یعنی چونکہ بســـم اللہ جز وفاتحہ لیں اور فاتحہ کی دوسری آیات کے اواخرو فواصل ساکن ہیں اور ماقبل میں یاء ساکنہ ہے تو ان کی موافقت کرتے ہوئے رحیـم کو مؤخر کر دیا کہ اس کا آخر بھی ساکن ہے بوقت وقف اور ماقبل یاء ساکنہ ہے،اور اگر رحمٰن کو مقدم نہ کرتے تو موافقت نہ رہتی۔

مسئلہ(۳):۔والاظهر انه غير مصروف الخ: یہاں سے وانما خص تک علم نحو کا مسلہ ہے اور لفظ رحـمـن کی اصل کے لحاظ سے تحقیق ہے،قانون ہے کہ الف نون زائدتان جس کلمہ کے آخر میں ہوں اس کے سبب غیر منصرف بننے کے لئے کچھ شرائط ہیں چنانچہ ان كانتا في اسم فشرطه العلمية وان كانتا في صفة فمؤنثه فعلى او انتفاء فعلانة یعنی جب صفت میں الف نون ہو تو شرط یہ ہے کہ اسکی مؤنث فعلى ہو یا مؤنث فعلانة نہ ہو اوور وجود فعلى وانتفاء فعلانة میں نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہے کہ جب وجود فعلى ہو تو انتفاء فعلانة ضرور ہوگا،لیکن جب انتفاء فعلانة ہو وجود فعلى ضروری نہیں ،تو جن حضرات نے یہ کہا کہ وجود فعلى ہو ان کی غرض یہی ہے کہ انتفاء فعلانة ہو اور جن کا کہنا ہے کہ انتفاء فعلانة نہ ہو تو ان کا مقصود یہ ہے کہ وجود فعلى ہو،بہر حال اس بات پر سب متفق ہیں کہ اس کی مؤنث کے آخر میں تاء نہ ہو اور حکمت یہ ہے کہ اس کے سبب غیر منصرف بننے کی وجہ مشابہت ہے الف ممدودہ کے ساتھ اور مشابہت فی عدم دخولِ تاء التانیث ہے اگر تاء موجود ہوگی تو مشابہت باقی نہیں رہے گی۔

لفظی اختلاف کا یہ اثر نکلا کہ لفظ رحمن کے انصراف وعدم انصراف میں اختلاف ہو گیا،جن حضرات نے وجود فعلى کی شرط لگائی تھی انہوں نے منصرف پڑھا کیونکہ لفظ رحمن کی بالکل تانیث نہیں ہے اور جن حضرات نے انتفاء فعلانة کی شرط لگائی تھی انہوں نے غیر منصرف پڑھا بسبب وجود شرط کے،اب قاضی صاحب قدس سرہ فرماتے ہیں کہ اذا تعارضا تساقطا. دونوں حضرات کا قول صحیح نہیں بلکہ ایسے کلمات کے بارے میں قانون یہ ہے کہ ان کے نظائر و

امثال کی کیفیت کو دیکھا جائے اور اس کلمہ کو انہیں کے مشابہ قرار دیا جائے، چنانچہ ہم نے اس کے نظائر عطشان، سکران کو دیکھا کہ وہ غیر منصرف ہو کر مستعمل ہیں تو ان کے مشابہ بناتے ہوئے رحمن کو بھی غیر منصرف پڑھنا چاہئے، تو لفظ رحمن غیر منصرف ہی ہے لیکن وجہ انتفاء فعلانۃ نہیں بلکہ بوجہ مشابہت بنظائرہ وامثالہ کی وجہ سے غیر منصرف پڑھا گیا۔

مسئلہ (۴):۔ **وانما خص التسمیۃ الخ:** یہاں سے الحمد للہ تک ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال:۔ باری تعالیٰ کے اسماء صفاتیہ ننانوے تھے ان میں ان دو رحمن و رحیم کی تخصیص و انتخاب کی وجہ کیا ہے؟

جواب:۔ بسم اللہ میں باء استعانۃ کی تھی مقصود استمداد تھا اور یہ کہ انسان کا تصور قلبی یہ ہو یہ کہ جب تک اس ذات کی استعانۃ شامل نہ ہو کوئی کام پورا ہو ہی نہیں ہو سکتا اور یہ مشہور ضابطہ ہے کہ جب کسی مشتق پر حکم لگایا جائے تو مبدأ اشتقاق علت ہوتا ہے، یہاں بھی یہی ضابطہ مشہور کے تحت ایسے اسماء کا انتخاب کیا گیا ہے جو حکم استعانۃ کے لئے علت بنیں اور استعانۃ اس ذات سے طلب کی جائے جو جلائل وحقائر وصغائر نعم کی معطی ہو، اور یہی علت ہے اور ایسے معانی پر دال لفظ رحمن و رحیم تھے اس لئے ان کو منتخب کیا گیا ہے۔

تم بحمد للہ بحث البسملہ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ

اَلْحَمْدُ :هُوَ الثَّنَاءُ عَلَى الْجَمِيْلِ الْاِخْتِيَارِیْ مِنْ نِعْمَةٍ اَوْ غَيْرِهَا ،

حمد افعال جمیلہ اختیاریہ پر زبان سے تعریف کرنا ہے خواہ یہ تعریف نعمت کے مقابلہ میں ہو یا نہ ہو

وَالْمَدْحُ :هُوَ الثَّنَاءُ عَلَى الْجَمِيْلِ مُطْلَقاً .تَقُوْلُ حَمِدْتُّ زَيْداً عَلٰى

اور مدح مطلقاً افعالِ جمیلہ پر تعریف کرنا ہے آپ حَمِدْتُّ زَيْداً عَلٰى عِلْمِہٖ وَكَرَمِہٖ تو کہہ سکتے ہیں

عِلْمِہٖ وَكَرَمِہٖ ، وَلَا تَقُوْلُ حَمِدْتُّهُ عَلٰى حُسْنِہٖ ، بَلْ مَدَحْتُهُ وَقِيْلَ هُمَا

اور حَمِدْتُّهُ عَلٰى حُسْنِہٖ نہیں کہہ سکتے بلکہ (اس موقع پر) مَدَحْتُهُ کہیں گے اور بعض نے کہا کہ حمد و مدح

اَخَوَانِ. وَالشُّكْرُ: مُقَابَلَةُ النِّعْمَةِ قَوْلاً وَعَمَلاً وَاِعْتِقَاداً قَالَ

دونوں مترادف ہیں۔ اور شکر نعمت کے مقابلہ میں آتا ہے خواہ وہ شکر قولا یا عملا یا اعتقادا ہو شاعر کہتا ہے

أَفَادَتْكُمُ النَّعْمَاءُ مِنِّیْ ثَلَاثَةً	يَدِیْ وَلِسَانِیْ وَالضَّمِيْرُ الْمُحَجَّبَا
فائدہ دیا تمہیں نعمتوں کے پہنچنے نے میری طرف سے تین چیزوں کا	میرے ہاتھ میری زبان اور میرے پوشیدہ دل کا

فَهُوَ اَعَمُّ مِنْهُمَا مِنْ وَجْهٍ ، وَاَخَصُّ مِنْ آخَرَ وَلَمَّا كَانَ الْحَمْدُ مِنْ شُعَبِ

پس شکر حمد و مدح سے اعم من وجہ اور اخص من وجہ ہے۔ اور جب حمد شکر کے دیگر اقسام کے مقابلہ میں نعمتوں کو

الشُّكْرِ اَشْيَعَ لِلنِّعْمَةِ ، وَاَدَلَّ عَلٰى مَكَانِهَا لِخَفَاءِ الْاِعْتِقَادِ ، وَمَا فِیْ

زیادہ واضح کرنے والی اور ان کے وجود پر زیادہ راہنمائی کرنے والی تھا اعتقاد کے مخفی ہونے کی وجہ سے، اور

آدَابِ الْجَوَارِحِ مِنَ الْاِحْتِمَالِ جُعِلَ رَأْسَ الشُّكْرِ وَالْعُمْدَةُ فِيْهِ فَقَالَ

اعضاء و جوارح کے آداب میں دوسری چیز کا بھی احتمال ہوسکتا تھا اسلئے حمد کو شکر کی اصل اور عمدہ ترین قسم قرار دیا گیا ہے۔

عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : اَلْحَمْدُ رَأْسُ الشُّكْرِ ، وَمَا شَكَرَ اللّٰهُ مَنْ

پس آپ علیہ السلام کا فرمان ہے حمد شکر کی اصل ہے اور جس نے اللہ تعالیٰ کی حمد بیان نہیں کی

لَّمْ يَحْمَدْهُ وَالذَّمُّ نَقِيضُ الْحَمْدِ وَالْكُفْرَانُ نَقِيضُ الشُّكْرِ

اس نے اس کا شکرادا نہیں کیا۔اور ذم حمد کی نقیض ہے اور کفران شکر کی نقیض ہے ۔

اغراضِ مصنف:۔ الحمدللہ سے رب العالمین تک قاضی صاحب نے تقریباً دس مسائل کو بیان کیا ہے جس میں سے والکفر ان نقیض الشکر تک درج ذیل چھ مسائل کو بیان کیا ہے ۔(۱) حمد کی تعریف (۲) مدح کی تعریف (۳) شکر کی تعریف (۴) شکر کی حمد ومدح کے درمیان نسبت کا بیان ہے (۵) بیان نسبت پر ایک بہت بڑے اعتراض کا بیان (۶) حمد وشکر کے مقابلات واضداد کا ذکر کیونکہ تعرف الاشیاء باضدادھا

تشریح:(۱) حمد کی تعریف:۔ تعریف مشہور ہے ھو الثناء علی الجمیل الاختیاری من نعمة او غیرھا یعنی تعریف وتوصیف ہو ایسی صفت جمیلہ پر جوصفت محمود کے اختیار میں ہو خواہ وہ تعریف نعمت کے مقابلہ میں ہو یا نہیں ۔(البتہ صفت جمیلہ میں تعمیم ہے خواہ فضائل مختصہ میں سے ہو جیسے علم زید پر خواہ فضائل متعدیہ سے ہو۔جیسے کرم زید پر۔

اعتراض:۔ آپ کی تعریف حمد جامع للافراد نہیں کیونکہ تعریف حمد میں ثنا کا ذکر ہے جس کا معنی ہے الذکر بالخیر اور ذکر خیر لسان کے ساتھ ہی ہوتا ہے تو گویا ثناء کے ضمن میں لسان کی قید ہے اور بعض حضرات نے تو صراحتہ لسان کی قید لگائی ہے اور فرمایا ھو الثناء باللسان اور اللہ تعالیٰ لسان سے یعنی آلہ تکلم سے منزہ ومبراذات ہیں تو آپ کی یہ تعریف عام بندوں کی حمد پر تو صادق آتی ہے باری تعالیٰ کے حمد پر نہیں حالانکہ باری تعالیٰ بھی حمد کرتے ہیں ۔جیسے حدیث پاک میں ہے لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک

جواب(ا):۔ معرَّف خاص ہے کہ یہ حمد انسانی کی تعریف ہے حمد باری کی تعریف نہیں ہے۔

جواب(۲):۔ اگر چہ تعریف عام ہے خواہ حمد انسانی ہو یا حمد باری ہو لیکن اس مقام میں لسان سے قوۃ تکلم مراد ہے نہ کہ آلۂ تکلم اور باری تعالی میں قوۃ تکلم بطریق اتم ہے لہٰذا تعریف حمد باری تعالی پر بھی صادق آتی ہے۔

اعتراض(۲):۔ آپ نے جمیل اختیاری کی قید لگائی ہے یہ تعریف بعض مقامات پر صادق نہیں آتی کیونکہ باری تعالی کی تعریف جس طرح صفات افعالیہ (جو کہ اختیار باری میں ہیں) پر کی جاتی ہے اسی طرح صفات ذاتیہ پر بھی کی جاتی ہے اور صفات ذاتیہ (مثلاً علم ،قدرۃ، سمع ،بصر) باری تعالی کے اختیار میں نہیں کیونکہ اگر اختیار باری میں ہو جائیں تو یہ صفات مخلوق ہوں گی اور شی مخلوق حادث ہو تی ہے حالانکہ صفات باری تعالی قدیم ہیں لہذا معلوم ہوا کہ صفات ذاتیہ باری تعالی کے اختیار میں نہیں ہیں جب اختیار میں نہیں تو حمد کی تعریف صادق نہیں آتی حالانکہ ان پر بھی حمد کی جاتی ہے۔

جواب(ا):۔ مدح عام ہے (جس میں اختیاری کی قید نہیں ہے) اور حمد خاص ہے اور ذکر اخص ارادہ اعم مجاز مرسل ہے تو باری تعالی کی صفات پر حمد کا ذکر ہوتا ہے لیکن ارادہ مدح اعم کا ہوتا ہے جس میں اختیاری کی قید نہیں۔

جواب(۲):۔ صفات کے اختیاری ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کا صدور فاعل مختار سے ہو یا صفات ذاتیہ کا صدور فاعل مختار سے تو ہے لہذا ان پر حمد کرنی صحیح ہوئی کیونکہ یہ صفات بھی اختیاریہ بمعنی صادرۃ عن الفاعل المختار ہیں۔

جواب(۳):۔ باری تعالی کی صفات ذاتیہ غیر اختیاریہ بھی بمنزل اختیاریہ کے ہیں کیونکہ صفت کے اختیاری ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صفات ایسی ذات کی ہوں جو ان کے صدور میں محتاج الی الغیر نہ ہو بلکہ خود وجود بالذات ہی ان کے صدور کے لئے کافی ہو اور صفات ذاتیہ للباری

تعالی کے صدور کے لئے ذات باری کافی ہے کسی اور کی طرف احتیاج فی الصدور نہیں اس معنی کے لحاظ سے تو یہ صفات بمنزلہ اختیاریہ کے ہوئیں۔ بوجہ اشتراک معنوی کے لہذا ان پر حمد کی جاسکتی ہے

اعتراض (۳):۔ تعریف حمد میں علی جہۃ التعظیم کی شرط بھی تو ہے آپ نے تو حمد کی تعریف میں یہ شرط نہیں لگائی؟

جواب:۔ اگر کسی صاحب نے حمد کی تعریف میں یہ شرط صراحۃ لگائی بھی ہے تو وہ تصریح بما علم ضمنا کے درجہ میں ہے ورنہ یہ شرط نفس تعریف کے الفاظ سے سمجھی جاتی ہے کیونکہ تعریف میں لفظ ثناء کا ہے اور ثناء کا معنی ہوتا ہے ذکر خیر اور ذکر خیر بھی تب ہوتا ہے جب کہ علی جہۃ التعظیم ہو کیونکہ اگر علی جہۃ التعظیم نہ ہو بلکہ سخریہ واستہزاء کے طور پر ہو تو ذکر شر ہے ذکر خیر ہی نہیں للہذا اس قید کی تصریح کی ضرورت نہیں۔

مسئلہ (۲): **تعریف مدح**:۔ اس کی تعریف حمد والی ہی ہے لیکن صفت کا اختیاری ہونا ضروری نہیں علم وکرم چونکہ اختیاری ہیں لہذا **حمدت زیدا علی کرمه و علمه** کہنا صحیح ہوگا لیکن **حمدت زیدا علیحسنه** کہنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ حسن اختیاری نہیں لہذا **مدحت زیدا علی حسنه** کہا جائے گا اس لحاظ سے حمد ومدح میں نسبۃ عموم وخصوص مطلق کی ہے۔

☆ **وقیل هما اخوان**: بعض حضرات نے حمد ومدح میں ترادف کا قول کہا اور ترادف کی دو صورتیں ہیں (ا) حمد سے جمیل اختیاری کی قید اڑادی جائے (۲) مدح میں جمیل اختیاری کی قید لگا دی جائے۔ اس لحاظ سے پہلی صورت میں **حمدت زیدا علی حسنه** کہا جائے گا قاضی صاحب کے قیل کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قول ضعیف ہے قیل کا قائل علامہ زمخشری ہے تفسیر کشاف میں انہوں نے یہ فرمایا ہے۔

فائدہ:۔ تفسیر کشاف کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ **هذا قول زمخشری. هما اخوان** سے

اخوت معنوی مراد لینا صحیح نہیں کیونکہ علامہ جار اللہ زمخشری اس قسم کے قول سے اشتقاق مراد لیتے ہیں۔اشتقاق ابتداء دو قسم ہوتا ہے علمی و عملی۔عملی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مشتق کو مشتق منہ سے مشتق کرنے کا طریقہ بتلایا جائے مثلاً ضَرَبَ کو ضَرْبٌ سے اس طرح مشتق کیا جاتا ہے اور اشتقاق علمی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ فقط یہ کہہ دیا جائے کہ فلاں لفظ فلاں سے مشتق ہے طریقہ ء اشتقاق نہ بتلایا جائے پھر یہ اشتقاق علمی تین قسم پر ہے(۱) اشتقاق صغیر (۲) اشتقاق کبیر (۳) اشتقاق اکبر۔

(۱) اشتقاق صغیر:۔اسے کہتے ہیں کہ مشتق و مشتق منہ میں تناسب لفظی بھی یعنی مادہ بھی ایک ہو(یعنی حروف اصلیہ ایک ہوں)اور ترتیب بھی ایک ہو مثلاً ضَرَبَ کو مشتق کیا ضَرْبٌ سے لفظ بھی ایک قسم کے ہیں۔اور ترتیب بھی ایک ہے ۔

(۲) اشتقاق کبیر:۔اسے کہتے ہیں کہ لفظ تو ایک طرح کے ہیں لیکن ترتیب میں تبدیلی ہو جیسے کہا جاتا ہے کہ جبذ مشتق ہے جذب سے یہاں اشتراک لفظی تو ہے لیکن ترتیب محفوظ نہیں۔

(۳) اشتقاق اکبر:۔اسے کہتے ہیں کہ اشتراک اکثر الفاظ میں ہو نہ ترتیب ایک ہو اور نہ ہی مادہ ایک ہو مثلاً کہا جاتا ہے کہ فلز مشتق ہے فلج سے۔تو علامہ جار اللہ زمخشری نے جو وهما اخوان کہا ہے اس اخوۃ سے اخوۃ معنوی مراد نہیں بلکہ اخوۃ اشتقاقی مراد ہے کہ ان دونوں میں اشتقاق کبیر ہے کہ مدح و حمد دونوں میں ایک مادے کے الفاظ موجود ہیں لیکن ترتیب میں تبدیلی ہے بہر حال هما اخوان سے قول ترادف کرنا صحیح نہیں۔

مسئلہ (۳): شکر کی تعریف:۔هو فعل ینبئ عن تعظیم المنعم لکونه منعما سواء کان باللسان او باالارکان او بالجنان اور اس تعمیم مورد کے متعلق شاعر کا شعر پیش کیا

أَفَادَتْكُمُ النَّعْمَاءُ مِنِّيْ ثَلَاثَةً	يَدِيْ وَلِسَانِيْ وَالضَّمِيْرُ الْمُحَجَّبَا

ترجمہ: فائدہ دیا تمہیں نعمتوں کے پہنچنے نے میری طرف سے تین چیزوں کا کہ میرے ہاتھ بھی حمد میں مصروف ہیں اور میری لسان آپکی نشر محامد میں مشغول ہے اور قلب بھی شکر کر رہا ہے۔

تو اس شاعر کے شعر میں انعام کے مقابلے میں تعریف کی گئی ہے لیکن مورد عام رہا ہے خواہ لسان ہو یا ارکان ہوں یا قلب۔

اہم فائدہ:۔ شکر دو قسم پر ہے (۱) شکر لغوی (۲) شکر اصطلاحی۔

شکر لغوی کی تعریف تو گزر چکی ہے **ھو فعل ینبیٔ عن تعظیم المنعم** الخ اور شکر اصطلاحی کی تعریف یہ ہے **صرف العبد جمیع ما انعم اللّٰہ بہ الی ما خلق لاجلہ** کہ بندے کا جمیع منعمات باری کو خرچ کر دینا اسی طرف کہ جس کے لئے باری تعالی نے انکی وضع کی ہو۔ جیسے باری تعالی نے ہاتھ پاؤں کو پیدا کیا تا کہ عبادت باری میں مصروف رہیں اسی طرح زبان کو پیدا کیا تا کہ صفت باری میں مصروف رہے اور قلب کو پیدا کیا تا کہ معرفت الٰہی سے (؟۶۴) اور ذکر الٰہی سے خالی نہ ہو۔ تو شکر اصطلاحی میں تمام اجزاء کا یعنی لسان، ارکان و جنان کا اجتماعی طور پر بیک وقت حمد باری تعالٰی میں مصروف ہوتا ہے اور شکر لغوی فقط تعریف باللسان سے بھی متحقق ہوسکتا ہے تو خلاصہ فرق کا یہ نکلا کہ شکر اصطلاحی میں لسان، ارکان، جنان وغیرہ اس کے اجزاء ہیں اور شکر لغوی کلی ہے اور تین چیزیں لسان ارکان، جنان اس کی جزئیات ہیں اور ضابطہ ہے **انتفاء الجز** سے **انتفاء الکل** ہوتا ہے لیکن انتفاء الجزئی سے انتفاء الکلی نہیں ہوتا۔ لہذا تحقق شکر اصطلاحی کے لئے تینوں اجزاء کا جمع ہونا ضروری ہے اور تحقق شکر لغوی کے لئے کسی ایک فرد کا وجود بھی کافی ہے۔

قاضی صاحب نے جو شکر بیان کیا ہے وہ شکر لغوی ہے اور اس پر قرینہ آگے نعمتوں کا بیان کرنا ہے اور شعر میں جس شکر کا ذکر ہے وہ بھی شکر لغوی ہے، جب قاضی صاحب کی مراد مذکور شکر سے شکر لغوی ہے تو کلام قاضی **قولا و عملا** میں تاویل کرنی پڑیگی کہ یہاں واؤ بمعنی او ہے اور یہ واؤ تقسیم الکلی الی الجزئیات کے لئے ہے **کما فی قولہ الکلمۃ اسم و فعل و حرف** کہ حکم

مقدم اور عطف موخر ہوگا اور یہاں تقسیم الکل الی الاجزاء نہ ہوگی۔ شاعر کا شعر پیش کرنا بھی اثبات شکر لغوی کے لئے ہے کیونکہ جو چیز کسی نعمت کے مقابلہ میں ہو اس نعمت کی جزاء کو شکر لغوی سے ہی تعبیر کیا جاتا ہے لہذا یہاں بھی افادتکم الخ میں یدی ولسانی کا ذکر بطور جزاء مقابلہ نعمت کے ہے لہذا اسکو شکر کہا جائے گا۔

☆**فهو اعم منهما من وجه و اخص من وجه :** اس عبارت میں شکر کی حمد و مدح کے ساتھ نسبت کا بیان ہے۔ حمد اور مدح میں نسبت کو بیان نہیں کیا کیونکہ ان میں نسبت واضح تھی کہ پہلی تعریف کے لحاظ سے عموم وخصوص مطلق، ترادف کے لحاظ سے مساواۃ ہے۔ البتہ شکر کی دونوں حمد و مدح کے ساتھ نسبت بیان کی۔

شکر کی حمد و مدح کے ساتھ نسبت: ۔ حمد و مدح متعلق کے لحاظ سے شکر سے عام ہیں لیکن مورد کے لحاظ سے خاص ہیں تو ان کے درمیان نسبۃ عموم وخصوص من وجہ کی ہوئی۔ وضاحت کیلئے مادہ اجتماعی اور مادہ افتراقی کو ذکر کیا جاتا ہے۔ ﴿۱﴾ مادہ اجتماعی: ثناء صرف باللسان ہو اور مقابلہ میں نعمت بھی ہو تو حمد و مدح بھی ہے اور شکر بھی ہے۔

﴿۲﴾ مادہ افتراقی (۱): ثناء فقط باللسان ہو لیکن نعمت کے مقابلہ میں نہ ہو تو حمد و مدح تو ہے شکر نہیں

﴿۳﴾ مادہ افتراقی (۲): نعمۃ کے مقابلہ میں ثناء ہو لیکن بالارکان (اعضاء کے ساتھ) ہو۔ تو شکر ہے مدح و حمد نہیں۔ کیونکہ حمد و مدح زبان سے ہوتی ہے۔ یاد رہے کہ مدح میں اختیاری و غیر اختیاری کی تعمیم ہو تب بھی نسبۃ عموم وخصوص من وجہ ہی کی رہے گی۔

☆**ولما كان الحمد :** یہاں سے نسبت بین الحمد والمدح والشکر کے بیان پر ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: ۔ آپ نے شکر و حمد میں نسبۃ عموم وخصوص من وجہ کی بیان کی ہے حالانکہ حدیث شریف

میں اس نسبۃ کی مخالفت معلوم ہوتی ہے حدیث شریف میں ہے **الحمد راس الشکر ما شکر اللہ من لم یحمدہ** (حمد شکر کا جز و اہم ہے جس نے حمد نہیں کی اس نے شکر ادا ہی نہیں کیا) وجہ مخالفت یہ ہے کہ جہاں نسبۃ عموم وخصوص من وجہ کی ہوتی ہے وہاں دو چیزیں ہوتی ہیں۔ (۱) دونوں کلیوں کا آپس میں حمل ہوتا ہے (۲) دونوں کلیوں میں سے کسی ایک کے انتفاء سے دوسرے کا انتفاء نہیں ہوتا **کما فی الابیض والحیوان حمل احدھما علی الآخر ولا ینتفی احدھما بانتفاء الاخر** اور نبی کریم ﷺ کے قول کی جز اول سے معلوم ہوا کہ حمد جز و اہم ہے اور شکر کل ہے اور قانون یہ ہے کہ کل اور اجزاء کا آپس میں حمل نہیں ہوتا اور دوسرے جز و **ما شکر اللہ من لم یحمدہ** سے معلوم ہوتا ہے کہ انتفاء حمد سے انتفاء شکر ہے تو نسبۃ عموم وخصوص من وجہ کی دونوں باتیں نہیں پائی جاتیں بلکہ حدیث شریف سے معلوم ہوتا ہے کہ یا تو حمد وشکر میں نسبۃ مساواۃ کی ہے یا عموم وخصوص مطلق کی ہے کہ حمد اعم مطلق ہے اور شکر اخص مطلق اور انتفاء اعم سے انتفاء اخص ہو جاتا ہے۔

جواب:۔ حمد وشکر میں نسبۃ عموم وخصوص من وجہ ہی کی ہے باقی نبی کریم ﷺ کا حمد کو جز و شکر بنانا انتفاء حمد سے انتفاء شکر کے متعلق فرمانا یہ محض ادعاءً ہے حقیقۃً نہیں۔ تفصیل اس جواب کی یہ ہے کہ شکر کے جو تین اجزاء ہیں ثناء بالقلب، ثناء باللسان، ثناء بالارکان ان تین چیزوں میں سے حق شکر لسان کے ساتھ ہی ادا ہوتا ہے کیونکہ یہ لسان **ادل علی مکانھا** (**ای تحقق ووجود نعمۃ**) ہے باقی دو اجزاء میں دوسرا احتمال بھی ہو سکتا ہے چنانچہ قلبی تعظیم کا اظہار ہو ہی نہیں سکتا جب تک کہ لسان ترجمان قلب نہ بنے اسی طرح عمل بالارکان سے بھی تعظیم یقینی نمایاں نہیں ہو سکتی جب تک کہ اظہار تعظیم باللسان نہ ہو بہر حال تعظیم قطعی کا اظہار فقط لسان کے ساتھ ہی ہو سکتا ہے اور حمد ثناء باللسان کا نام ہی ہے تو اہمیت جزء کے پیش نظر حضور ﷺ نے حمد کو راس الشکر کہا اور انتفاء حمد سے انتفاء شکر کا قول کیا تو یہ قول ادعائی ہے نہ کہ حقیقی حقیقت میں حمد وشکر میں نسبت عموم وخصوص من وجہ کی ہی ہے۔

☆ **والذم نقيض الحمد والكفران نقيض الشكر:** یہاں سے اضداد کا ذکر ہے۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ حمد کی نقیض ذم اور مدح کی نقیض ہجو ہے۔ اور شکر کی نقیض کفران ہے۔

نکتہ: ۔ حمد و مدح چونکہ ایک قول کے مطابق مترادف و متساوی تھے لہذا ان دونوں کی ایک نقیض بیان کی۔ نیز اگر چہ قیل سے ترادف کے قول کا ضعف عند القاضی سمجھا جاتا تھا لیکن چونکہ ہمیشہ قیل تمریض کے لئے نہیں ہوتا اور قاضی صاحب علامہ جار اللہ زمخشری کے قائل ہیں اور قول ترادف ان کا ہی تھا تو قاضی صاحب کے نزدیک ترادف ہی راجح ہونا چاہئے۔ علاوہ ازیں ذکرِ اضداد سے بھی یہی سمجھا جاتا ہے کہ مدح وحمد میں ترادف ہے کیونکہ ذم اصل میں مدح کی نقیض ہے حمد کی نقیض لغۃ میں ہجو آتی ہے۔ تو قاضی صاحب کا ایک کی نقیض کو دوسرے کی نقیض میں ذکر کرنا قرینہ بنتا ہے کہ قاضی صاحب کے نزدیک قولِ ترادف زیادہ راجح ہے۔

نکتہ: ۔ شکر کی نقیض کفران ہے یہ نقیض کیوں ہے؟ وجہ یہ ہے کہ حمد کا معنی ذکر خیر اور ذم کا معنی شر ہوتا ہے۔ اسی طرح شکر کا معنی ہوتا ہے **اظهار النعمة باتيان الفعل الاول على تعظيم المنعم** اور کفران کا معنی ہوتا ہے **اقتصار النعمة باتيان ما يفاد تعظيم المنعم** اس لئے نقیض کا ہونا ظاہر ہوا

وَرَفْعُهُ بِالْاِبْتِدَاءِ وَخَبَرُهُ لِلّٰهِ وَاَصْلُهُ النَّصَبُ وَقَدْ قُرِیءَ بِهٖ ، وَاِنَّمَا عُدِلَ
اور الحمد مبتدا ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور اسکی خبر للہ ہے اور اسکی اصل حالت نصب ہے چنانچہ نصب پڑھا گیا ہے
عَنْهُ اِلَى الرَّفْعِ لِيَدُلَّ عَلٰى عُمُوْمِ الْحَمْدِ وَثَبَاتِهٖ لَهٗ دُوْنَ تَجَدُّدِهٖ وَحُدُوْثِهٖ
اور نصب سے رفع کی طرف عدول اس لئے کیا گیا ہے تا کہ عموم حمد اور اثبات حمد پر دلالت کرے حدوث وتجدد پر
وَهُوَ مِنَ الْمَصَادِرِ الَّتِیْ تُنْصَبُ بِاَفْعَالٍ مُّضْمَرَةٍ لَا تَكَادُ تُسْتَعْمَلُ مَعَهَا ،
دلالت نہ کرے اور یہ حمد ایسے مصادر کے قبیل میں سے ہے جو افعال محذوفہ کی وجہ سے منصوب ہوتے ہیں۔ افعال کے ساتھ مذکور ہو کر مستعمل نہیں ہوتے۔

اغراضِ مصنف:۔ اس عبارت میں الحمد للہ کی ترکیب کا بیان ہے اور اس کے تین جزو ہیں (۱) رفعه بالابتداء سے واصله النصب تک موجودہ ترکیب کا بیان ہے (۲) واصله النصب سے وھو من المصدر التی تنصب تک اصلی ترکیب کا بیان ہے (۳) وھو من المصدر التی تنصب سے والتعریف فیه للجنس تک اس ترکیب کے متعلق ایک قانون و ضابطہ بیان کیا ہے۔

تشریح:۔ یہاں سے الحمد للہ کی ترکیب کا بیان ہے اور اس کے تین جزو ہیں (۱) موجودہ ترکیب کونسی ہے (۲) اصلی ترکیب کونسی ہے (۳) اس ترکیب کے متعلق قانون وضابطہ کیا ہے؟

☆ **رفعه بالابتداء** : سے موجودہ ترکیب کا ذکر ہے کہ الحمد مرفوع مبتداء اور للہ خبر ہے۔

☆ **واصله النصب** : سے ترکیب اصلی کا بیان ہے کہ الحمد مصدر مفعول مطلق ہے بفعل الناصب ۔اصل عبارت تھی نحمد الحمد لله اور فعل جمع متکلم کا اس لئے نکالا تا کہ ایاک نعبد و ایاک نستعین کے ساتھ موافقت ہو جائے پھر فعل کو حذف کر دیا اور مصدر کو اس کے قائم مقام کر کے مرفوع بالابتداء کر دیا بعنوان دیگر جملہ فعلیہ سے عدول کر کے جملہ اسمیہ بنا دیا کما فی سلام علیک اصله سلمت سلاما علیک چنانچہ اصل میں الحمد کے منصوب ہونے کی وجہ سے بعض قراء حضرات اسکو منصوب بھی پڑھتے ہیں لیکن یہ قراءت شاذ ہے۔

سوال:۔ خلجان پیدا ہو سکتا ہے کہ آخر اس مصدر والی ترکیب سے عدول کرنے کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔ چونکہ الحمد للہ سے ہمارا مقصد دوام واستمرار حمد باری کا ثابت کرنا تھا اور یہ ضابطہ ہے کہ جب جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ کی طرف عدول کیا جائے تو استمرار و دوام کا فائدہ حاصل ہوتا ہے تو چونکہ یہاں بھی دوام و استمرار مقصود تھا اس لئے عدول کیا گیا اور نفس عدول نے تو فائدہ دوام واستمرار کا دیا اور بعدہ عموم الف لام سے حاصل ہوگا اور اگر اس کو مفعول مطلق باقی رکھا جاتا تو نکرہ

ہوتا تو عموم کا فائدہ نہ دیتا نیز اس میں نسبت الی الفاعل او المفعول کی وجہ سے تخصیص ہو جاتی اس لئے ہم نے الف لام کو استغراقی قرار دیکر تعمیم کا فائدہ حاصل کیا۔

سوال:۔ اس تقریر پر ایک سوال ہوا کہ آپ نے جو عدول کی حکمت حصولِ دوام و استمرار ذکر کی ہے یہ غیر مسلم ہے کیونکہ علامہ عبد القاہر جرجانی نے لکھا ہے کہ جملہ اسمیہ نفسِ ثبوتِ محمول للموضوع کا فائدہ دیتا ہے دوام و استمرار کا فائدہ نہیں دیتا چنانچہ زید منطلق میں نفسِ ثبوتِ انطلاقِ زید ہے نہ کہ دوام و استمرارِ انطلاقِ زید، بلکہ بعض دفعہ کسی قرینہ یا معین مقام کی وجہ سے جملہ اسمیہ سے دوام و استمرار حاصل ہوتا ہے لیکن ضابطہ تو بہر حال نہ ہوا؟

جواب:۔ علامہ جرجانی نے فائدہ مذکورہ بالا کے ساتھ ساتھ یہ بھی لکھا ہے کہ اگر چہ ابتداء جملہ اسمیہ دوام و استمرار کا فائدہ نہیں دیتا لیکن جب اس کو جملہ فعلیہ سے عدول کر کے جملہ اسمیہ بنایا جائے تو پھر ضمناً دوام و استمرار کا فائدہ دیتا ہے اور یہاں عدول ہے لہذا دوام و استمرار تو یقیناً ثابت ہوگا۔

سوال (۲):۔ یہ بھی مسلم مسئلہ ہے کہ جب کسی جملہ اسمیہ کی جزو جملہ فعلیہ ہو تو اسکی دلالت تجدد و حدوث پر ہوتی ہے دوام و استمرار پر دلالت نہیں ہوتی مثلاً زید قام اور یہاں الحمد للہ میں مذہب حق بصریین کے تحت جار مجرور کا متعلق عامل اصلی فعل ثبت یا استحق نکالیں گے تو خبر جملہ فعلیہ ہوگی جس سے مسئلہ مسلمہ کے تحت تجدد و حدوث سمجھا جائے گا دوام و استمرار تو حاصل نہ ہوگا۔

جواب (۱):۔ متعلّق جار مجرور کے متعلّق ہم مذہب کوفیین کا مانیں گے اور متعلّق شبہ فعل ثابت یا مستحق نکالیں گے جس سے خبر جملہ فعلیہ ہی نہیں ہوگی۔

جواب (۲):۔ مسئلہ واقعی مسلم ہے لیکن وہ جملہ اسمیہ کہ جسکی خبر جملہ فعلیہ ہو تجدد و حدوث پر دال تب ہوتا ہے جب کہ خبر جملہ فعلیہ عبارت میں صراحۃً ہو یہاں الحمد للہ میں تو خبر محذوف ہے

لہذا دوام کا فائدہ حاصل ہوگا اور زید قام میں خبر جملہ فعلیہ عبارت میں مذکور ہے اسی لئے وہاں تجدد وحدوث ہے۔

فائدہ:۔ جتنی بھی مصادر ہوتی ہیں وہ دال علی الحدث ہوتی ہیں اور وہ حدث منسوب الی المحل ہوتی ہے یعنی اسکی نسبت فاعل یا مفعول کی طرف ہوتی ہے۔اور یہ قانون ہے کہ نسبت اور تعلقات کو بیان کرنے کیلئے اصل فعل ہی ہوتا ہے حرف تو بالکل نسبت کو بیان کرتا ہی نہیں اور اسماء بھی اگر نسبت کو بیان کرتے ہیں تو مشابہت فعل کی بناء پر بیان کرتے ہیں اسی وجہ سے تو ان کو شبہ فعل کہا جاتا ہے جب بیانِ نسبت کے لئے اصل فعل ہوا تو یہاں بھی الحمد مصدر دال علی الحدث ہے اور وہ حدث متعین منسوب الی المحل ہے اور وہ محل لفظ اللہ ہے لہذا اس نسبت کے بیان کرنے کے لئے ہم فعل نحمد محذوف نکالیں گے جسکی بناء پر الحمد مفعول مطلق منصوب ہوگا۔

☆**وهو من المصادر التي تنصب:** یہاں موجودہ واصلی ترکیب کے بیان کرنے کے بعد اصلی ترکیب کے متعلق ایک قانون وضابطہ بیان کر رہے ہیں۔

ضابطہ:۔ یہ ضابطہ علامہ رضی کی تشریح کے مطابق ہے کہ اس قسم میں دو صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) یا تو ان کے بعد فاعل ومفعول میں سے کوئی بھی مذکور نہیں ہوگا نہ بلا واسطہ اور نہ بواسطہ حرف جار یا نہ بواسطہ اضافت۔ اس وقت ایسے مصادر کے عامل ناصب کا حذف کرنا واجب ہے لیکن اسکی دو صورتیں ہیں یا قیاسا یا سماعا مثلا حمدا شکرا۔

(۲) اور یا مصادر کے بعد فاعل یا مفعول کا ذکر ہوتا ہے یا بلا واسطہ یا بواسطہ حرف جار یا بواسطہ اضافت مثلا شکر الہ، صبغة الله، سبحانک تو اس وقت ان کے عامل ناصب کا حذف کرنا اتنا واجب ہوتا ہے کہ بالکل اس فعل کا ذکر کرنا جائز ہی نہیں ہوتا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جب عامل ہوتا ہے تو اس میں دو باتیں پائی جاتی ہیں ایک دلالت علی الحدث دوسری نسبت الی الفاعل او المفعول اور جب مصدر یہ دونوں کام سرانجام دے رہا ہے کہ دلالۃ علی الحدث بھی ہے اور

نسبت الی الفاعل بھی ہے تو فعل کے ذکر کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور اس وقت یہ مصادر اپنے عامل ناصب کے قائم مقام ہوتے ہیں لفظا بھی اور معنی بھی البتہ اس وقت یہ شرط ہے کہ یہ حذف کرنا تب ضروری ہوگا جب کہ مصدر محض تاکید کے لئے ہو نوع کے بیان کے لئے نہ ہو کیونکہ اگر مصدر نوع کے بیان کے لئے ہو تو اس وقت فعل کو ذکر کیا جاتا ہے مثلا ومکروا مکرھم، سعی لھا سعیھا، اذا زلزلت الارض زلزالھا عامل کا حذف وجوبی تب ہوتا جب کہ مصدر محض تاکید کے لئے ہوتا۔

وَالتَّعْرِيفُ فِيهِ لِلْجِنْسِ وَمَعْنَاهُ :اَلْإِشَارَةُ إِلٰى مَا يَعْرِفُ كُلُّ اَحَدٍ اَنَّ الْحَمْدَ

اور لام تعریف اس میں جنسی ہے اور الف لام سے مقصود اس حقیقت حمد کی طرف اشارہ کرنا ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے

مَا هُوَ؟ اَوْ لِلْاِسْتِغْرَاقِ ، إِذِ الْحَمْدُ فِي الْحَقِيْقَةِ كُلِّهِ لَهُ ، إِذْ مَا مِنْ خَيْرٍ

کہ حمد کی حقیقت یہ ہے۔ اور بعض نے کہا کہ الف لام استغراقی ہے کیونکہ حقیقت تمام افراد حمد اللہ تعالیٰ ہی کیلئے ہیں اسلئے کہ تمام

إِلَّا وَهُوَ مُوْلِيْهِ بِوَسْطٍ اَوْ بِغَيْرِ وَسْطٍ كَمَا قَالَ تَعَالٰى "وَمَا بِكُمْ مِّنْ نِّعْمَةٍ

بھلائیوں کو عطا کرنے والا بالواسطہ یا بلاواسطہ وہی ہے جیسا کہ خود ارشاد باری تعالیٰ ہے "تمہارے پاس جتنی بھی نعمتیں ہیں

فَمِنَ اللّٰهِ" وَفِيْهِ إِشْعَارٌ بِاَنَّهُ تَعَالٰى حَيٌّ قَادِرٌ مُرِيْدٌ عَالِمٌ إِذِ الْحَمْدُ

سب اللہ تعالیٰ ہی کی جانب سے ہیں" اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ زندہ، قادر، بالارادہ کام کرنے والے اور

لَا يَسْتَحِقُّهُ إِلَّا مَنْ كَانَ هٰذَا شَانُهُ وَقُرِىءَ اَلْحَمْدِ لِلّٰهِ بِإِتِّبَاعِ الدَّالِ اللَّامَ

عالم ہیں کیونکہ حمد کا استحقاق اسی ذات کو ہے جس میں یہ سب صفات موجود ہوں۔ اور الحمدِ للہ بکسر الدال بھی پڑھا

وَبِالْعَكْسِ تَنْزِيْلاً لَهُمَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهُمَا يُسْتَعْمَلَانِ مَعاً مَنْزِلَةَ كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ

گیا ہے دال کو لام جارہ کے تابع کرتے ہوئے اور اس کے برعکس (لام کو دال کے تابع کرتے ہوئے الحمدُ لُلہ بضم اللام بھی پڑھا گیا ہے) ان دونوں کو کلمہ واحدہ کے مرتبہ میں اتار لینے کی وجہ سے کیونکہ یہ دونوں اکٹھے استعمال [illegible] تے ہیں

اغراضِ مصنف: ۔اس عبارت میں قاضی صاحب الف لام کی تحقیق کرر ہے ہیں التعریف سے لیکر وفیہ اشعار بانہ تعالی تک الف لام کی تحقیق ہے۔وفیہ اشعار بانہ تعالی سے قرئی الحمد للہ تک نواں مسئلہ ہے ایک فائدہ بیان کیا۔قری الحمد للہ سے رب العالمین آخر تک دسواں مسئلہ ہے ایک قراءت شاذہ کا بیان ہے۔

تشریح: ۔یہ تفصیل آپ نے شرح مأۃ عامل میں پڑھی ہوگی کہ الف لام ابتداء دو قسم ہوتا ہے(۱) اسمی(۲) حرفی۔ پھر حرفی دو قسم ہوتا ہے(۱) زائدہ (۲) غیر زائدہ۔ پھر ہر ایک کے چار چار قسم ہوتے ہیں۔زائدہ کی چار قسمیں ہیں (۱) لازمی عوضی (۲) لازمی غیر عوضی (۳) غیر لازمی عوضی (۴) غیر لازمی غیر عوضی۔ غیر زائدہ کی بھی چار قسمیں ہیں (۱) جنسی (۲) استغراقی (۳) عہد خارجی (۴) عہد ذہنی۔کل نو قسم ہوئے، ان میں سے ہر کی تعریف آپ نحو کی ابتدائی کتابوں میں پڑھ چکے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ الحمد للہ میں الف لام کونسا ہے؟اس کی تفصیل یہ ہے کہ الحمد للہ میں الف لام اسمی بھی نہیں کیونکہ صیغہ اسم فاعل واسم مفعول پر داخل نہیں۔حرفی زائدہ کے چاروں قسم نہیں بن سکتے کیونکہ زائدہ کا معنی یہ ہوتا ہے کہ اس الف لام کے ذکر نہ کرنے سے کوئی خرابی لازم نہ آئے۔اور یہاں ذکر نہ کرنے سے خرابی لازم آتی ہے کہ اس وقت الحمد بغیر الف لام کے حمد ہو کر نکرہ بن جائے گا اور ترکیب میں مبتداء نہیں بن سکے گا حالانکہ یہاں مبتداء ہے۔پھر غیر زائدہ میں سے عہد خارجی وعہد ذہنی نہیں بن سکتا کیونکہ اگر عہد ذہنی یا خارجی بنائیں تو کمالِ حمد بالذات الباری کا ثبوت نہیں ہوسکتا کیونکہ عہد خارجی کا مطلب ہوگا حمد کے بعض افرادِ معین کا اثبات للباری تعالی ہو اور یہ کمال حمد نہیں اسی طرح عہد ذہنی کا معنی ہوگا کہ بعض افرادِ غیر معین حمد باری تعالی کے لئے ثابت ہوں اس میں بھی کمال نہیں کمالِ حمد کا تحقق تب ہوگا جب کہ جمیع محامد باری تعالی کے لئے ہوں لہذا الف لام یا جنس کا ہوگا کہ جنس و ماہیتِ حمد (جسکو تمام انسان کے افراد

پہچانتے ہیں) باری تعالٰی کے لئے ثابت ہے اور یا الف لام استغراق کا ہوگا کہ جمیع افرادِ حمد باری تعالٰی کے لئے ثابت ہیں۔

سوال:۔ الف لام کے استغراقی بنانے پر ایک خدشہ ہوا کہ الف لام کو استغراقی بنا کر آپ نے کہا کہ جمیع افرادِ حمد باری تعالٰی کے لئے ہی ہیں حالانکہ حمد تو زید، عمرو، بکر کی بھی ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جمیع حمد کے افراد اللہ تعالٰی کے لئے نہیں ہیں؟

جواب:۔ زید و عمرو، وغیرہ کی حمد حقیقت میں باری تعالٰی کی ہی حمد ہے کیونکہ زید کی حمد کسی صفت پر ہوگی یا کسی نعمت پر اور دنیاوی نعمتیں جتنی بھی ہیں وہ بندے کو اللہ تعالٰی کی طرف سے ہی تو ملی ہیں ارشاد باری تعالٰی ہے **و ما بکم من نعمة فمن الله** خواہ بلا واسطہ ہوں مثلاً حسن وغیرہ یا بواسطہ ہوں مثلاً کسی آدمی نے کسی غریب کو زمین دے دی تو یہ زمین کا دینا بواسطہ انسان کے اللہ تعالٰی کی طرف سے ہے کیونکہ اعطاء کا داعیہ تو اس معطی کے قلب میں باری تعالٰی کی طرف سے پیدا ہوا ہے۔

النظر الدقیق فی ہذا المقام:۔ مناسب یہ ہے کہ یہاں تین شبہات کے جوابات بھی ذکر کر دیئے جائیں۔

شبہ (۱):۔ قاضی صاحب نے الف لام جنسی کو مقدماً قوی درجہ میں ذکر کیا اور استغراقی کو موخراً حالتِ ضعف میں قیل سے بیان کیا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔ چونکہ نصف تفسیر میں قاضی صاحب علامہ زمخشری کا پیروکار رہے چونکہ علامہ زمخشری نے الف لام جنسی کو مقدماً قوی درجہ دیا اور استغراقی کو موءخر اس لئے یہی انداز قاضی صاحب نے بھی اختیار کیا۔

شبہ (۲):۔ الف لام جنسی بنانے کی دلیل ذکر نہیں کی اور الف لام استغراقی کی دلیل ذکر کی ہے

اس کی کیا حکمت ہے؟

جواب:۔ الف لام کے بارے میں علماء معانی کی تحقیق یہ ہے کہ الف لام میں اصل عہد خارجی ہے البتہ اگر کسی مقام میں عہد خارجی کے لئے کوئی قرینہ نہ ہو یا وہ عہد خارجی نہ بن سکے تو اس وقت الف لام کو جنسی بنانا اصل ہوتا ہے اور جنسی بنانے کے لئے کسی قسم کے قرینہ کی ضرورت و احتیاج نہیں ہوتی کیونکہ الف لام جنسی حقیقت و ماہیت مدخول کی طرف اشارہ کرتا ہے البتہ الف لام کو استغراقی بنانے کے لئے قرینہ ومعونۃ مقام کی احتیاجی وضرورت ہوتی ہے۔ یہاں چونکہ الف لام خارجی تو نہیں بن سکتا لہذا الف لام کو جنسی بنانا اصل ہوا کہ جس کے لئے کسی قسم کے قرینہ یا معونۃ مقام کی ضرورت نہیں تھی تو قاضی صاحب نے دلیل پیش نہیں کی اور استغراقی بنانے کے لئے چونکہ قرینہ یا معونۃ مقام کی احتیاج وضرورت ہوتی ہے اس لئے استغراقی کی دلیل کو ذکر کردیا ہے اور جنسی بنانے کے لئے دلیل پیش نہیں کی۔

شبہ (۳):۔ قاضی باوجود شافعی المذہب ہونے کے تفسیر کی خوشہ چینی میں زمخشری کا مقلد ہے علامہ زمخشری نے الف لام جنسی کو قوی قرار دے کر الف لام استغراقی کے بنانے کو ضعیف کہا ہے اور وجہ ضعف کو بیان کیا ہے قاضی صاحب نے اس وجہ ضعف کو کیوں نہیں بیان کیا؟ بعنوان دیگر علامہ زمخشری نے الف لام جنسی کا اثبات کیا اور استغراقی کی نفی کی ہے اور قاضی صاحب نے دونوں کو بیان کیا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔ علامہ زمخشری صاحب کے الف لام کو استغراقی نہ بنانے کی بعض لوگوں نے وجہ یہ بیان کی ہے کہ چونکہ علامہ زمخشری معتزلی تھا اور مذہب اعتزال کے موافق تمام افراد وصفات باری تعالی کے لئے نہیں ہوتے بلکہ افعال عباد کے خالق خود عباد ہی ہوتے ہیں لہذا جو صفات مخلوق کے بارے میں ہوں گے وہ افراد صفات باری تعالی کے بارے میں نہیں ہونگے لہذا استغراقی بنانا صحیح نہ تھا بلکہ جنسی بنایا کہ جنس صفات باری تعالی کے لئے مخصوص ہیں۔

لیکن مطول میں علامہ تفتازانی نے اس وجہ پر بہت غم وغصہ کا اظہار کیا ہے اور ان حضرات کی پھبتی اڑائی ہے اور فرمایا ہے کہ اگر چہ علامہ زمخشری معتزلی تھا لیکن اثبات جنسی اور نفی استغراقی کی یہ وجہ نہیں اور نہ ہی نفی استغراقی واثبات جنسی سے مذہب اعتزال کی کسی قسم کی رعایت ظاہر ہوتی ہے کیونکہ جنسی واستغراقی میں کوئی فرق ہی نہیں بلکہ جنسی بنانے میں بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ تمام افراد صفات مختص بذات الباری تعالیٰ ہیں کیونکہ اگر محض افراد حمد کے مخلوق وعباد کے لئے ثابت ہوں تو جنس حمد کا اثبات تو ان عباد کے لئے ہوگیا (کیونکہ الجنس یتحقق بتحقق فرد) تو جنس حمد مختص بذات الباری تعالیٰ تو نہ ہوئی۔

خلاصہ یہ نکلا کہ چونکہ جنسی واستغراقی کا معنی ایک ہوتا ہے اور اثبات جنسی اور انفاء استغراقی سے مذہب اعتزال کو کسی قسم کا فائدہ نہیں پہنچتا لہذا یہ وجہ بیان کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ علامہ تفتازانی نے ایک اور وجہ یہ بیان کی ہے جسکی بعد میں خود تردید بھی فرماتے ہیں کہ اصل میں الحمدللہ چونکہ نحمد حمدا مفعول مطلق تھا اور اس وقت حمد سے ماہیت حمد (بمعنی جنس حمد) مراد تھی تو بعد میں عدول الی الجملۃ الاسمیہ کیا تو اصل کی رعایت کرتے ہوئے الف لام کو جنسی رکھا تا کہ اس جملہ اسمیہ میں بھی حمد سے ماہیت حمد مراد ہو جس طرح کہ اصل جملہ فعلیہ میں ماہیت حمد اور جنس حمد مراد تھی اور تا کہ خلیفہ اصل سے بڑھ نہ جائے۔ کیونکہ فعلیہ میں ماہیت حمد مراد تھی تو جملہ اسمیہ میں اگر استغراق حمد ہوتا تو معدول الیہ جملہ اسمیہ اصل جملہ فعلیہ سے بڑھ جاتا اور یہ صحیح نہ تھا لیکن اس وجہ وحکمت کی علامہ تفتازانی نے خود تردید کی ہے تو اب بالکل صحیح توجیہ یہ ہوگی کہ الف لام جنسی بنانے ہیں دعوی مع الدلیل تھا اور ستغراقی بنانے میں محض دعوی ہی دعوی تھا دلیل نہیں تھی اس لیے علامہ زمخشری نے جنسی کو پسند فرمایا اور استغراقی کی نفی کی چنانچہ الف لام جنسی کی صورت میں دعوی یہ تھا کہ تمام افراد حمد مختص بذات الباری تعالیٰ ہیں

اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر بعض افراد حمد دوسروں کے لئے بھی ثابت ہو جائیں تو جنس حمد کا

اثبات تو دوسروں کے لئے ہوگیا جس سے جنس حمد مختص بذات الباری تعالی نہ ہوگی اگر استغراقی بناتے تو عبارت میں محض دعوی ہی دعوی تھا عبارت میں دلیل مذکور نہیں تھی اگر چہ معونۃ مقام اور دلالۃ حال کے طور پر دلیل ہے۔ اب قاضی صاحب کے دونوں قسموں کو بیان کرنے کی وجہ بھی واضح ہوگئی کہ چونکہ مقصود تھا تمام افراد حمد کا اختصاص بذات الباری کرنا اور یہ مقصود دونوں قسموں سے حاصل ہوتا تھا تو قاضی صاحب نے دونوں کو بیان کیا اگر چہ الف لام جنسی بنانے میں مقصود کے حصول کے علاوہ کمال فصاحت و بلاغت کی رعایت تھی تو اسکو قوی قرار دیا زمخشری نے کمال فصاحت و بلاغت کو مطمح نظر بنایا اور وہ استغراقی میں نہیں تھا اس لئے جنسی کو لے لیا اور استغراقی کی نفی کردی۔

☆**وفيه اشعار بانه تعالى**: یہاں سے نواں مسئلہ ہے ایک فائدہ بیان کر رہے ہیں الحمد للہ سے اثبات جمیع محامد لذات الباری تعالی کے ساتھ چار اور صفات کا بھی اثبات ہو جاتا ہے وہ اس طرح کہ حمد کی تعریف ثناء علی الجمیل الاختیار ی الخ ہے تو جمیل اختیاری کی قید کا تقاضا ہے کہ صدور جمیل عن الفاعل المختار ہوگا تو دو باتیں صدور بھی اختیاری اور فاعل بھی مختار اور صدور الفعل الاختیاری عن الفاعل المختار مستلزم ہے کہ اس ذات میں چار صفات موجود ہوں کہ وہ ذات قادر بھی ہو، زندہ بھی ہو، مرید بھی ہو اور عالم بھی ہو کیونکہ ہر چیز کے وجود کے لئے مسبوق بالعلم ہونا ضروری ہوتا ہے تو خلاصہ یہ نکلا کہ الحمد للہ سے صورۃً تو اگر چہ فقط اثبات جمیع محامد لذات الباری تعالی ہے لیکن اقتضاءً صفات اربعہ کا اثبات بھی ہو جاتا ہے۔

☆**وقُرئي الحمد لله**: یہاں سے دسواں مسئلہ شروع ہے ایک قراءت شاذہ کا بیان ہے کہ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ نے الحمدِ للہ بکسر الدال پڑھا ہے اور ابراہیم ابن ادہم رحمہ اللہ نے الحمدُ لُلہ بضم الدال واللام پڑھا کہ ایک لفظ کی حرکت دوسرے کے تابع کردی جائے ،امام حسن بصری رحمہ اللہ کی قراءت کے مطابق للہ والی لام کو کسرہ دیکر الحمد کی دال پر کسرہ پڑھا گیا اور اس قسم کے نظائر ملتے ہیں مثلا دِعِيٌّ اصل میں دُعُوْوٌ تھا بقانون سید دُعُيٌّ ہوا پھر یاء کے ماقبل کو موافقت یاء

کی وجہ سے کسرہ دیا تو دُعِیٌّ ہوا کسرہ کے تابع کرکے دال کو بھی مکسور پڑھا تو دِعِیٌّ ہوا۔

اعتراض:۔ یہ قراءت صحیح نہیں ہے کیونکہ ایک حرف کی حرکت کو دوسرے حرف کی حرکت کے تابع کرنا کلام عرب میں کلمہ واحدہ میں تو مستعمل ہے لیکن دو کلموں میں سے ایک کلمہ کے حرف کی حرکت کو دوسرے کلمہ کے حرف کی حرکت کے تابع کیا جائے اسکی نظیر نہیں ملتی اور الحمد للہ میں کلمتین ہیں ان میں ایک کلمہ کی حرکت کسرہ ہے دوسری کسرہ کے تابع کیوں ہے؟

جواب:۔ آپ نے نفسِ تابعیت کو تسلیم کرلیا ہے باقی اشکال تو اس جگہ بھی الحمد للہ بمنزلہ کلمہ واحدہ کے ہے کیونکہ یہ دونوں کلمے ہمیشہ اکٹھے ہی ذکر کئے جاتے ہیں جدا جدا ہوکر ذکر نہیں کئے جاتے۔ ان کے شدت اتصال کی وجہ سے حکما ایک کلمہ شمار کیا گیا۔

رَبِّ الْعَالَمِيْنَ
اَلرَّبُّ فِي الْاَصْلِ مَصْدَرٌ بِمَعْنَى التَّرْبِيَّةِ وَهِيَ تَبْلِيْغُ الشَّيْءِ اِلٰى كَمَالِهٖ شَيْئًا
رب در حقیقت مصدر ہے تربیت کے معنی میں۔اور تربیت کہتے ہیں شی کو اس کے کمال تک آہستہ آہستہ پہنچانا۔
فَشَيْئًا ، ثُمَّ وُصِفَ بِهٖ لِلْمُبَالَغَةِ كَالصَّوْمِ وَالْعَدْلِ وَقِيْلَ هُوَ نَعْتٌ مِّنْ رَبَّهٗ يَرُبُّهٗ
پھر اس کو مبالغۃ اللہ تعالیٰ کی صفت بنا دیا گیا ہے جس طرح صوم اور عدل میں مبالغۃ حمل ہوتا ہے اور بعض نے کہا کہ رب صیغہ صفت ہے رَبَّهٗ يَرُبُّهٗ فَهُوَ رَبٌّ سے ماخوذ ہے
فَهُوَ رَبٌّ ، كَقَوْلِكَ نَمَّ يَنُمُّ فَهُوَ نَمٌّ ، ثُمَّ سُمِّيَ بِهِ الْمَالِكُ لِاَنَّهٗ يَحْفَظُ مَا
جیسے آپ کا قول نَمَّ يَنُمُّ فَهُوَ نَمٌّ؟ پھر رب مالک کا نام رکھ دیا گیا کیونکہ وہ اپنی مملوکہ چیز کی حفاظت اور
يَمْلِكُهٗ وَيُرَبِّيْهِ وَلَا يُطْلَقُ عَلٰى غَيْرِهٖ تَعَالٰى اِلَّا مُقَيَّدًا كَقَوْلِهٖ اِرْجِعْ اِلٰى رَبِّكَ
تربیت کرتا ہے اور لفظ رب کا اطلاق غیر اللہ پر صرف اضافت سے ہوتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے اِرْجِعْ اِلٰى رَبِّكَ اے قاصد! اپنے رب کی طرف واپس جا۔

اغراض مصنف:۔رب العالمین سے الرحمن الرحیم تک قاضی صاحب نے سولہ مسائل بیان کئے ہیں ان میں سے والعالم اسم لما یعلم بہ تک چار مسائل کو بیان کررہے ہیں جس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱)الرب فی الاصل بمعنی التربیۃ کی عبارت میں رب کی صیغوی تحقیق کا بیان ہے۔
(۲)وھی تبلیغ الشیٔ سے قیل ھو تک لغوی معنی کی تحقیق اوراس کے ذیل میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے اور پھر وقیل ھو نعت سے ثم سمی تک پہلی تحقیق کا تتمہ ہے۔(۳)ثم سمی سے ولا یطلق تک معنی مستعمل فیہ مرادی کی تحقیق کا بیان ہے۔(۴)ولا یطلق سے والعالم اسم لما تک استعمال لفظ رب کے شرائط وغیرہ کا بیان ہے۔

تشریح: مسئلہ(۱)۔الرب فی الاصل کی عبارت سے رب کی صیغوی تحقیق بیان فرماتے ہیں کہ رب مصدر ہے از باب نصر ینصر۔ رَبَّ یَرُبُّ رَبًّا معنی ہے تربیت کرنا ویسے علامہ جوہری نے مختار الصحاح میں لکھا ہے کہ تین باب مترادف ہیں (۱) مضاعف ثلاثی کا مجرد ربا بابہ نصر (۲) مزید فیہ باب تفعیل ربب یربب تربیبا (۳) ناقص یائی مزید فیہ ربی یربی تربیۃ۔ ان تینوں کا معنی ہے تربیت کرنا اوراصل میں حکمت یہ ہے کہ مترادف صورۃً ہیں حقیقۃً تینوں ایک ہی شے ہیں کیونکہ جو ناقص کا باب ہے دراصل مضاعف ثلاثی کا ہی باب تھا بعد میں آخری متجانس کو حرف علت سے تبدیل کرکے تربیۃ پڑھا اوراس قسم کی استعمال کلام عرب میں ملتی ہے کہ جہاں دو متجانس جمع ہوں تو دوسرے متجانس کو حرف علت سے تبدیل کرتے ہیں قرآن مجید میں ہے وقد خاب من دسّٰھا اصل میں دسّس تھا، تو اصل میں یہ تینوں باب ایک ہی شے ہیں ان کا معنی ہوتا ہے ایک شی کو اس کی استعداد کے موافق آہستہ آہستہ کمال تک پہنچانا اور پھر یہ تکمیل صفات میں ہوتی ہے نفس ذات میں تبدیلی نہیں آتی لہذا اس تربیت سے پہلے وجود کا تقدم یقیناً ہوگا تو تربیت کا معنی یہ ہوا کہ پہلے نفس ایجاد ہو تو بعد میں بقاء بھی ہو، باری تعالی کو رب کہنے کی وجہ یہی

ہے کہ باری تعالیٰ نے وجود بھی عطاء کیا ہے اور پھر تکمیل صفات کے طور پر بقاء بھی نصیب کیا۔

سوال:۔ اس معنی لغوی پر ایک سوال ہوا کہ قاضی صاحب نے لفظ رب کو مصدر بنایا ہے حالانکہ ترکیب میں لفظ رب صفت بن رہا ہے اور قانون ہے صفت کا حمل ہوتا ہے ذات موصوف پر اور مصدر کا حمل ذات پر نہیں ہوسکتا ہے۔

جواب:۔ قاضی صاحب نے جواب دیا کہ یہاں مصدر کا حمل ذات پر مبالغۃً ہے جیسے کہا جاتا ہے **زید عدل یا وجد جده**۔

☆**وقیل هو نعت:** سے تحقیق صیغوی کا تتمہ ہے کہ بعض حضرات نے لفظ رب کو صیغہ صفت کا بنایا ہے، پھر اس میں اختلاف ہے بعض تو اسم فاعل کا صیغہ بناتے ہیں کہ اصل میں راب تھا الف کو تخفیف کی بناء پر حذف کر دیا اور یہ بعض نے صیغہ صفت مشبّہ کا بنایا ہے کہ اصل میں رَبِبٌ بروزن فَعِلٌ کَخَشِنٌ تھا، ادغام کی وجہ سے رب ہوا اور فَعِلٌ کا وزن صفت مشبہ کا مشہور وزن ہے اور ماخوذ ہوگا باب نصر ینصر سے پھر اس کے صفت مشبہ بنانے کی وجہ وہی سابقہ ہوگی کہ باب متعدی نصر کو رد کر کے شرف لازمی کی طرف لائیں گے اور صیغہ صفت کا ماخوذ کریں گے پھر نصر کے علاوہ دوسرے ابواب متعدیہ کا عدول الی الابواب اللازمۃ بکثرت مستعمل تھا لیکن نصر ینصر کا رد شرف کی طرف تھوڑا مستعمل تھا قاضی صاحب نے ایک نظیر پیش کر دی کہ نَمَّ یَنُمُّ سے صفت مشبہ ماخوذ ہے نَمّ یہ بھی اصل میں نصر تھا لیکن بعد میں شرف کی طرف رد کر کے صیغہ صفت مشبہ کا ماخوذ کیا گیا۔

سوال:۔ یہاں خارجی طور پر ایک خدشہ پیدا ہوتا ہے کہ قاضی صاحب نے مصدر والے احتمال کو مقدماً قوی درجہ میں کیوں ذکر کیا ہے اور صفت والے احتمال کو مؤخر، ضعیف درجہ میں کیوں ذکر کیا اس کی وجہ کیا ہے؟

جواب (۱):۔ احتمال مصدر میں مبالغہ حاصل ہوتا ہے اور حصول مبالغہ ایک عمدہ چیز ہے۔

جواب (۲):۔ مصدر بنانے کی صورت میں تاویل ردالی اللازمی نہیں کرنی پڑتی اور صفت مشبہ کی صورت میں باب متعدی سے لازمی کی طرف عدول کی تاویل کرنی پڑتی ہے اس لئے مصدر والے احتمال کو قوت کے درجہ میں ذکر کیا اور صفت مشبہ والے احتمال کو ضعیف درجہ میں ذکر کیا۔

☆ **ثم سمی به الخ** : سے معنی مرادی کی تحقیق ہے کہ لفظ رب خواہ مصدر ہو یا صفت مشبہ ہو اس کا اطلاق مالک پر بھی ہوتا ہے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جو بھی مالک ہوتا ہے وہ مملوکہ کی حفاظت بھی کرتا ہے اور تربیت بھی کرتا ہے۔

☆ **ولایطلق الخ** : سے شرائط استعمال ذکر کر رہے ہیں کہ لغت عرب میں مطلقا لفظ رب کا اطلاق فقط باری تعالی پر ہی ہوتا ہے اور اضافت کی جائے تو غیر اللہ پر بھی بولا جاتا ہے جیسے **فارجع الی ربک** (پ۱۲) ویسے محشی نے شرعی طور پر استعمال لکھی ہے کہ اضافت اگر غیر ذوی العقول کی طرف ہو تو پھر کوئی قباحت وکراہت نہیں مثلا رب المال، رب السلم۔ اور اگر ذوی العقول کی طرف اضافت ہو تو اگرچہ لغۃ صحیح ہے لیکن شرعا اس میں کراہت وقباحت ہے۔ حدیث شریف میں ہے **لایقل احدکم اَطْعِمْ رَبَّکَ** اور **رَبّی اَطْعِمْ** الخ ۔تو ہماری شریعت نے مولی کو ربی کہنے سے روک دیا ہے اور حضرت یوسف علیہ السلام کی شریعت میں ذوی العقول کی طرف اضافت کرتے ہوئے جائز تھا۔

لفظ رب کے بارے میں چار مسئلے ختم ہوئے۔

وَالْعَالَمُ اِسْمٌ لِمَا يُعْلَمُ بِهِ ، كَالْخَاتَمِ وَالْقَالَبِ ، غَلَبَ فِيمَا يُعْلَمُ بِهِ
اور عالم نام ہے اس چیز کا جس سے علم حاصل ہو جیسے خاتم اور قالب، عالم کا استعمال ان چیزوں میں غالب ہو گیا
الصَّانِعُ تَعَالَى ، وَهُوَ كُلُّ مَا سِوَاهُ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَالْاَعْرَاضِ ، فَإِنَّهَا
جن سے صانع (خدا) تعالی کا علم ہو اور وہ تمام جواہر واعراض ہیں صانع کے علاوہ کیونکہ یہ اپنے ممکن ہونے

لِاِمْكَانِهَا وَافْتِقَارِهَا اِلٰى مُؤَثِّرٍ وَاجِبٌ لِذَاتِهٖ تَدُلُّ عَلٰى وُجُوْدِهٖ

اور موثر واجب لذاتہ کی طرف محتاج ہونے کی وجہ سے صانع کے وجود پر دلالت کرتے ہیں ۔

اغراضِ مصنف:۔اس عبارت میں قاضی صاحب نے عالم کے بارے میں پانچ مسائل کوذکر کیا ہے۔(۱) والعالم اسم میں صیغوی تحقیق (۲) لمایعلم به سے غلب تک لفظ عالم کا اصلی لغوی معنی (۳) غلب فیما یعلم به الصانع میں معنی مرادی کا بیان (۴) وهو کل ما سواه سے فانها تک لفظ عالم کے مصداق کا بیان (۵) فانها لامکانها سے وانما جمعه تک ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

تشریح:۔**مسئلہ(۱):**۔**صیغوی تحقیق:** لفظ عـــالـــم اسم آلہ کا صیغہ ہے صیغہ صفت کانہیں ہے اور آگے اس کی نظیر خاتم ذکر کی ہے جو کہ اسم آلہ کے صیغہ بننے کا قرینہ ہے۔

مسئلہ(۲):۔**معنی لغوی:** جو شے حصول علم کا ذریعہ بنے اس کو عالم کہتے ہیں اور ہر اسم آلہ کا معنی ذریعہ کا ہوتا ہے یعنی اسم آلہ اس کو کہتے ہیں کہ جس کے ذریعے اس مصدر کا حصول ہو جیسے خاتم جو حصول ختم (یعنی مہر لگانا) کا ذریعہ ہو یا قالب جو حصول قلب کا ذریعہ ہو تو لغوی معنی اس کا عام ہوا کہ کائنات میں سے جو چیز بھی شے آخر کے علم کے حصول کا ذریعہ بنے گی اس کو عالم کہیں گے۔یعلم به سے قاضی صاحب نے اس طرف بھی اشارہ کر دیا کہ جو مشہور ہے کہ عالم علامت سے ماخوذ ہے یہ صحیح نہیں بلکہ علم سے ماخوذ ہے۔

مسئلہ(۳):۔**غلب فیما یعلم:** سے معنی مرادی کا بیان ہے کہ اصل میں تو عالم ہر اس شے کو کہتے ہیں جو حصول علم شی آخر کا ذریعہ بنے لیکن اب اس کی استعمال ان اشیاء پر ہوتی ہے جو علم صانع باری تعالی کے لئے ذریعہ ہے۔

مسئلہ(۴): وهو کل ما سواها لخ سے لفظ عالم کے مصداق کا بیان ہے قاضی صاحب تین

مصادیق بیان کریں گے اس جگہ پہلا مصداق بیان کر رہے ہیں کہ ذات باری تعالی کے علاوہ تمام اعراض وجواہر لفظ عالم کے نیچے داخل ہو کر اس کا مصداق بنتے ہیں۔

مسئلہ (۵):۔ فانها لامكانها سے سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ جب تم نے مصداق عالم اعراض وجواہر کو قرار دیا تو یہ دال علی الصانع کیسے بنتے ہیں۔

جواب:۔ یہ تمام جواہر واعراض ممکن محتاج الی الموثر ہیں اور وہ موثر ذات واجب الوجود ہوتی ہے اور مناطقہ کا یہ مشہور مسلمہ مسئلہ ہے کہ ہر ممکن کی انتہاء ایک ذات واجب الوجود پر ضروری ہے کیوں کہ ممکن کی دو جانبیں ہوتی ہیں ایک وجود کی دوسری عدم کی۔ ایک جانب کو ترجیح دینے کے لئے جو ذات علت کا درجہ رکھتی ہے وہ ذات واجب الوجود ہونی چاہیے۔ اگر وہ علت مؤثرہ واجب نہ ہو تو پھر ممکن ہوگی یا ممتنع۔ یہ دونوں شقیں باطل ہیں تو واجب کی شق متعین ہو جائے گی۔

ممتنع والی شق اسلئے باطل ہے کہ جو چیز خود ممتنع اور معدوم ہے وہ دوسرے کے وجود کا ذریعہ کیسے بن سکتی ہے؟ اور اگر ممکنات کیلئے علت مؤثرہ للوجود ممکن کو مانیں تو دور یا تسلسل کی خرابی لازم آتی ہے کیونکہ وہ علت جب ممکن ہے تو وہ بھی اپنے وجود میں دوسری شئ کی طرف محتاج ہوگی اگر یہ سلسلہ آگے چلاتے جاؤ تو تسلسل لازم آئے گا اگر آخری علت مؤثرہ ممکن ہونے کی وجہ سے پہلی علت کی طرف محتاج ہو تو دور لازم آئے گا۔ اور دور وتسلسل دونوں محال ہیں اور جو محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوگا اور وہ امکان کی شق ہے۔ لھذا علت مؤثرہ کا ممتنع اور ممکن ہونا باطل ثابت ہوا تو معلوم ہو جائے گا کہ علت مؤثرہ کا واجب ہونا ضروری ہے۔

تو کائنات کا ممکن ہونا واجب الوجود کی ذات پر دال ہو گیا تو ثابت ہوا کہ عالم صانع واجب تعالیٰ کے وجود پر دال ہے۔ جیسے کسی نے کیا ہی خوب کہا ہے

البقرة تدل على البعير و آثار القدم تدل على المسير فكيف لا تدل السما ذات الابراج والارض ذات الجبال على وجود السميع البصير .

سچ ہے کہ

فی کل شیٔ لہ آیۃ تدل علی انہ واحد .لو کان فی الارض آلھۃ الا اللہ لفسدتا

یہاں پر حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ کا مناظرہ بھی قابل ذکر ہے جو ایک دہریہ سے ہوا۔ وقت مقررہ پر لوگ مناظرہ سننے کیلئے پہنچے تو اور دہریہ بھی پہنچ گیا۔ لیکن امام صاحب وقت مقررہ پر نہیں پہنچے اور تاخیر سے آئے۔ اور پوچھنے پر تاخیر کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ میرے راستے میں دریا آتا ہے میں دریا پر پہنچا تو کشتی نہیں تھی اس کی انتظار میں تاخیر ہوگئی کشتی تو کافی دیر تک نہیں آئی لیکن اچانک میں نے دیکھا کہ کنارے پر کھڑا درخت خود بخود کٹ گیا ہے اور اس سے کشتی کے تختے خود بخود کٹ رہے ہیں پھر وہ تختے جڑنے لگے اور کشتی تیار ہو کر میرے پاس آ گئی اور بغیر کسی چلانے والے چلنے لگی تو میں اس میں بیٹھ کر دوسرے کنارے پر پہنچا۔

یہ قصہ سن کر دہریہ نے شور مچا دیا کہ لوگو! اپنے امام کی باتیں سنی ہیں کتنا بڑا جھوٹ بول رہا ہے بھلا بغیر بنانے والے کے کشتی کیسے بن سکتی ہے؟ پھر بغیر چلانے والے کے کیسے چل سکتی ہے؟ تو امام صاحب نے فرمایا جب ایک کشتی کسی بنانے والے کے بغیر نہیں بن سکتی اور بغیر چلانے والے کے نہیں چل سکتی تو اتنی بڑی کائنات کا نظام بغیر بنانے والے کے کیسے بن گیا؟ اور بغیر چلانے والے کے کیسے چل رہا ہے؟۔ معلوم ہوا کہ اس کا بھی بنانے والا اور چلانے والا موجود ہے جس پر اس دہریہ کیلئے وجود باری تعالیٰ کو ماننے کے سوا کوئی چارہ نہ رہا۔

الحاصل جب یہ جواہر و اعراض ممکنات ہوئے تو محتاج الی الذات المؤثر ہوں گے اور پھر یہ چونکہ یہ ممکن ہو کر موجود ہیں تو ان کا وجود دال ہوگا علی وجود الصانع کیونکہ وجود محتاج دال بر وجود محتاج الیہ ہوتا ہے تو باتیں یہاں دو ہیں نفس امکان ممکنات مشیر ہے احتیاج الی الذات واجب الوجود کی طرف اور وجود ممکنات مشیر و دال ہے وجود واجب الوجود کی طرف۔ عبارت میں تدل علی وجودہ یہ دلالت وجود ممکنات کی ہے وجود واجب لذاتہ پر۔

❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀

وَإِنَّمَا جَمَعَهُ لِيَشْمَلَ مَا تَحْتَهُ مِنَ الأَجْنَاسِ الْمُخْتَلِفَةِ ، وَغَلَّبَ الْعُقَلاءَ

اور سوا اسکے نہیں عالم کو جمع لائے تا کہ شامل ہو جائے ان مختلف جنسوں کو جو اسکے نیچے داخل ہیں اور غلبہ دیا ان میں سے عقلاء کو

مِنْهُمْ فَجَمَعَهُ بِالْيَاءِ وَالنُّوْن كَسَائِرِ اَوْصَافِهِمْ وَقِيْلَ :اِسْمٌ وُضِعَ لِذَوِى

پس جمع لائے عالم کی یاء اور نون کے ساتھ ذوی العقول کے باقی اوصاف کی طرح اور کہا گیا ہے کہ عالم اسم ہے جو وضع کیا گیا ہے

الْعِلْمِ مِنَ الْمَلائِكَةِ وَالثَّقَلَيْنِ ، وَتَنَاوُلُهُ لِغَيْرِهِمْ عَلَى سَبِيْلِ الْاِسْتِبَاعِ

صاحب علم مخلوق کیلئے یعنی ملائکہ اور جن و انس ، اور اس عالم کا دوسری مخلوقات کو شامل ہونا تبعا ہو گا۔

وَقِيْلَ :عُنِىَ بِهِ النَّاسُ هٰهُنَا فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ عَالَمٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ

اور بعض نے کہا کہ اس مقام پر عالمین سے مراد انسان ہیں کیونکہ ہر آدمی عالم (صغیر) ہے بایں حیثیت کہ

يَشْتَمِلُ عَلَى نَظَائِرِ مَا فِي الْعَالَمِ الْكَبِيْرِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَالْاَعْرَاضِ يُعْلَمُ

وہ مشتمل ہے عالم کبیر میں پائی جانے والی جواہر واعراض کی امثال پر جن سے صانع کا علم ہوتا ہے

بِهَا الصَّانِعُ كَمَا يُعْلَمُ بِمَا اَبْدَعَهُ فِي الْعَالَمِ الْكَبِيْرِ ، وَلِذٰلِكَ سَوّٰى بَيْنَ

جیسا اس چیز سے صانع کا علم ہوتا ہے جس کو عالم کبیر میں پیدا کیا اور اسی وجہ سے عالم کبیر اور انسان دونوں میں

النَّظَرِ فِيْهِمَا ، وَقَالَ تَعَالٰى :(وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُوْنَ) وَقُرِىءَ

غور کرنے کو برابر کا درجہ دیا گیا ہے ارشاد ربانی ہے "اور تمہارے اندر بھی بہت قدرت کی نشانیاں ہیں کیا تم دیکھتے نہیں۔ اور

رَبَّ الْعَالَمِيْنَ بِالنَّصْبِ عَلَى الْمَدْحِ .اَوِ النِّدَاءِ .اَوْ بِالْفِعْلِ الَّذِىْ دَلَّ

رَبَّ الْعَالَمِيْنَ نصب کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے مدح یا منادی ہونے کی بنا پر یا اس فعل مقدر کا مفعول ہونے کی بنا پر

عَلَيْهِ الْحَمْدُ ، وَفِيْهِ دَلِيْلٌ عَلٰى اَنَّ الْمُمْكِنَاتِ كَمَا هِيَ مُفْتَقِرَةٌ إِلَى

جس پر لفظ الحمد دلالت کر رہا ہے اور اس میں اس بات پر دلیل ہے کہ ممکنات جیسے اپنے موجود ہونے میں

الْمُحْدِثِ حَالَ حُدُوْثِهَا فَهِيَ مُفْتَقِرَةٌ إِلَى الْمُبْقِي حَالَ بَقَائِهَا

ایک ایسی ذات کے محتاج ہیں جو انہیں وجود بخشے اسی طرح اپنی بقا میں اس ذات کے محتاج ہیں جو انہیں باقی رکھے

اغراض مصنف:۔ (۶) وانما جمعه سے وغلب العقلاء تک چھٹا مسئلہ ہے جس میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے وغلب العقلاء سے وقیل تک ساتواں مسئلہ ہے اس میں بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے (۸) پہلے وقیل سے وتناولہ تک آٹھواں مسئلہ ہے جس میں لفظ عالم کا مصداق ثانی بیان کیا ہے (۹) وتناولہ سے دوسرے قیل تک نواں مسئلہ ہے جس میں مصداق ثانی کے ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے (۱۰) دوسرے وقیل سے وقریء ربّ العلمین تک دسواں مسئلہ ہے جس میں لفظ عالم کا مصداق ثالث بیان کیا ہے (۱۱) وقریء رب العلمین سے وفیه دلیل علی ان الممکنات تک گیارہواں مسئلہ ہے جس میں قراءت شاذہ کا ذکر ہے (۱۲) وفیه دلیل علی ان الممکنات سے الرحمن الرحیم تک بارہواں مسئلہ ہے جس میں ایک علم کلام کے مسئلہ میں معتزلہ وفلاسفہ اور اہل سنت والجماعت کے اختلاف کو بیان کیا ہے۔

تشریح: مسئلہ (۶):۔ وانما جمعه سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، لیکن قبل از تقریر سوال ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیے۔

فائدہ:۔ لفظ عالمین جمع ہے عالم منکر کی جس کا معنی مستعمل فیہ مایعلم به الصانع ہے یہ جنس عالی کے درجہ میں ہے اس کے نیچے بہت سے اجناس ہیں نباتات، حیوانات وغیرہ، پھر یہ اجناس بہت سے انواع پر مشتمل ہیں مثلا نباتات کے نیچے گندم، جو، چنے وغیرہ داخل ہیں پھر ان انواع کے بہت سے افراد ہیں۔ اس عالم منکر کا اطلاق مجموعہ اجناس پر بھی ہوتا ہے اور ایک جنس پر بھی ہوتا ہے مثلا عالم افلاک وغیرہ تو اسم منکر کی وضع اجزاء مشترکہ کے لئے ہوتی ہے اس لئے کہا جاتا ہے کہ لفظ عالم کی وضع قدر مشترک بین الاجناس مایعلم به الصانع کے لئے ہے اس وضع

للقدر المشترک ہونے کا اثر یہ نکلے گا کہ اس کا اطلاق افراد پر نہیں ہوگا کیونکہ افراد اس کا موضوع لہٗ ہی نہیں بلکہ موضوع لہٗ تو قدر مشترک بین الاجناس ما یعلم به الصانع ہے، البتہ جب لفظ عالم منکر پر الف ولام استغراقی داخل کر کے اس کو معرف پڑھا جائے تو اس وقت معنی استغراقی کی رعایت رکھتے ہوئے اس کا اطلاق تمام افراد پر بھی ہوسکتا ہے۔

اس فائدہ کے سمجھنے کے بعد اب سوال سمجھئے۔

اعتراض:۔ اس مقام میں رب العلمین میں جمع کا صیغہ لانے کی ضرورت نہیں تھی بلکہ رب العالم کہنے سے بھی مقصود حاصل ہو جاتا تھا، یہ ٹھیک ہے کہ مقصود اظہار عظمت باری تعالیٰ ہے اور کمال اظہار عظمت اس میں ہے کہ تمام اجناس کے افراد کو ربوبیت باری تعالیٰ میں داخل کیا جائے لیکن یہ مقصود رب العالم سے بھی حاصل ہوسکتا ہے کیونکہ عالم کا اطلاق اجناس کے مجموعہ پر ہوتا ہے اور الف لام استغراق افراد کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا صیغۂ جمع کی ضرورت نہیں تھی صیغۂ مفرد سے بھی مقصود حاصل ہوسکتا تھا۔

جواب:۔ قاضی صاحب نے وانما جمعه سے جواب دیا صحیح ہے کہ اس مقام میں مفرد لانے سے مقصود حاصل ہوسکتا تھا لیکن الف لام کی اس معنی کے لئے وضع قطعی نہیں ہے کہ استغراق اجناس بھی ہو اور پھر استغراق افراد بھی ہو بلکہ الف لام کی وضع قطعی تو فقط استغراق افراد کے لئے ہوتی ہے اور لفظ عالم کا اطلاق جس طرح مجموعہ اجناس پر ہوتا ہے اسی طرح جنس واحد پر بھی ہوتا رہتا ہے، مثلاً عالم افلاک، تو رب العالم سے یہ شبہ ہوسکتا تھا کہ شاید عالم سے ایک جنس مراد ہو اور الف لام اس ایک جنس کے افراد کا استغراق کر رہا ہو اور اس معنی میں کمال عظمت نہیں تھا تو ہم جمع کا صیغہ لائے کہ جس کی قطعی وضع ہی استغراق اجناس کے لئے ہے تو استغراق جمیع اجناس کا فائدہ صیغۂ جمع سے حاصل ہوگا اور پھر تمام اجناس کے تمام افراد کا استغراق الف لام سے حاصل ہو جائے گا۔ تو خلاصہ جواب یہ ہوا کہ صیغہ جمع لانے کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح الف لام سے استغراق

افراد کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اسی طرح صیغہ جمع سے استغراق اجناس علی وجہ التنصیص حاصل ہو جائے

مسئلہ (۷) **وغلب العقلاء**: سے سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ اس مقام میں **رب العالمین** میں العالمین جمع مذکر سالم کا صیغہ ہے اور جمع مذکر سالم کا صیغہ تیار کرنے کے لئے جو اہم شرائط ہیں ان میں سے یہاں کوئی بھی نہیں ہے پھر جمع مذکر سالم کا صیغہ کیوں ذکر کیا؟

جمع سالم کی شرائط میں ایک یہ ہے کہ وہ صیغہ علم لذوی العقول ہو یا وہ صفت مختصہ بذوی العقول ہو اور یہاں عالم کا معنی ہے **ما یعلم به الصانع**، یہ نہ تو علم لذوی العقول ہے اور نہ ہی صفت مختصہ بذوی العقول ہے کیونکہ **مایعلم به الصانع** جس طرح صفت انسانوں کی ہے اسی طرح نباتات وحیوانات کی بھی تو ہے لہذا جمع مذکر سالم کا صیغہ درست نہیں۔

جواب:۔ قاضی صاحبؒ نے **وغلب العقلاء** سے جواب دیا کہ اگر چہ **مایعلم به الصانع** علم نہیں لیکن صفت تو ہے پھر اگر چہ صفت مختصہ بذوی العقول نہ سہی صفت متحققہ فی ذوی العقول تو ہے، جس طرح **مایعلم به الصانع** حیوانات ونباتات میں متحقق ہے اسی طرح انسانوں میں بھی ہے اور جو صفت متحققہ فی ذوی العقول ہو اس میں کبھی تغلیب عقلاء کی رعایت کرتے ہوئے وہی عقلاء والے قوانین کا اجراء کیا جاتا ہے، تو یہاں بھی عقلاء کو غلبہ دیتے ہوئے جمع مذکر سالم لائے ہیں اور اس کی مثال قرآن مجید میں ہے **رأیتهم لی ساجدین** یہاں چونکہ سجدہ صفت متحققہ فی ذوی العقول ہے تو صیغہ جمع مذکر سالم لائے اگر چہ اس جگہ ستاروں پر اطلاق ہو رہا ہے۔

مسئلہ (۸):۔ **وقیل اسم وضع** سے آٹھواں مسئلہ ہے جس میں لفظ عالم کا مصداق ثانی بیان کیا ہے۔ بعض حضرات نے کہا کہ **عالم** کا مصداق ذوی العلم ہیں اور وہ ملائکہ اور ثقلین یعنی جن وانس ہیں اور اسکی نظیر قرآن مجید میں ہے **لیکون للعلمین نذیرا**، نبی کریم ﷺ نذیر فقط جن

وانس کے لئے تھے اور ملائکہ چونکہ ذوی العلم میں سے ہیں اس لئے ان کو بھی عالم میں داخل کر دیا گیا

مسئلہ(۹):۔وتناولہ لغیرھم الخ یہ نواں مسئلہ ہے اس میں لفظ عالم کے مصداق ثانی پر ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

اعتراض:۔ یہ مقام ہے اظہار عظمت باری تعالی کا اور اظہار عظمت تعمیم کی صورت میں ہی ہوسکتا ہے کہ کل ما یعلم به الصانع داخل ہے ربوبیت باری میں تخصیص بذوی العلم تو منافی لا ظہار عظمت باری ہے۔

جواب:۔ قاضی صاحب نے وتناولہ سے اس کا جواب دیا کہ یہاں بھی تعمیم ہے مصداق عالم فقط ثقلین و ملائکہ ہی ہیں لیکن دوسری اشیاء ان میں تبعا داخل ہیں کیونکہ جب ذوات عظیمہ ربوبیت باری میں داخل ہیں تو دوسری اشیاء دلالت التزامی کے ماتحت تبعا داخل ہو جائیں گی جیسے کہا جاتا ہے جاء السلطان تو اسی سے لز وما مجیئة جندی وغیرہ مفہوم ہوتی ہے عبارت میں عظمت کی بنا پر محض سلطان کا ذکر کیا جاتا ہے۔

مسئلہ(۱۰):۔وقیل عنی به سے دسواں مسئلہ ہے جس میں لفظ عالم کا مصداق ثالث بیان کیا ہے۔بعض حضرات نے کہا ہے کہ عالم سے مراد فقط انسان ہیں اور یہی مقصود ہے کہ اے انسان !باری تعالیٰ نے تیری تربیت کی ہے لہذا تو شکر بجالا ،یعنی چونکہ احکام تکلیفیہ سے مطلع کر کے مکلّف فقط ناس ہوتے ہیں اس لئے عالم کا مصداق ناس ہی ہونگے اور یہ اصطلاح قرآن پاک میں ہے اتاتون الذکر ان من العالمین یہاں عالمین کا مصداق فقط ناس ایک ہی جنس ہیں۔

اعتراض:۔قرآن مجید میں جمع کا صیغہ استعمال کر کے رب العلمین کیوں پڑھا گیا جب کہ ایک جنس کے افراد کے استغراق کے لئے رب العالم صیغہ مفرد ہی کافی تھا۔

جواب:۔ قاضی صاحب نے اس کا جواب دیا کہ جنس ناس کا ہر فرد ایک مستقل عالم کی حیثیت

رکھتا ہے کیونکہ عالم کبیر کی ہر چیز کا اثر فرد انسان میں پایا جاتا ہے اس لئے اس کو عالم صغیر کہا جاتا ہے، تو چونکہ ہر فرد عالم کی حیثیت رکھتا تھا اور افراد کثیر تھے اس لئے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا۔

فائدہ (۱):۔ اگر غور کیا جائے تو انسان کا ہر فرد عالم صغیر ہے اور بمنزلہ عالم کبیر کے ہے۔ اس بات کو حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحب مدظلہ العالی نے اپنی ایک تصنیف فلسفۂ نماز میں خوب وضاحت سے بیان کیا ہے۔ حدیث شریف میں آیا ہے دنیا کی ہر چیز عالم صغیر (یعنی انسان) میں موجود ہے اور قرآن پاک میں بھی ہے کہ **وفی الارض ایات للموقنین ٥ وفی انفسکم افلا تبصرون ٥** یعنی جو آیات ارض میں موجود ہیں انہی تمام آیات کا مخزن انسان بھی ہے۔

انسان کا ہر فرد عالم صغیر ہے اور بمنزلہ عالم کبیر کے ہے مثلاً انسان کا جسم بمنزلہ زمین کے ہے اور آنکھیں بمنزلہ ستاروں کے ہیں اور مسامات انسانی سے جو پسینہ نکلتا ہے وہ بمنزلہ آسمان کی بارش کے ہے اور اسی طرح آنسو بارش کے مشابہ ہیں۔ اور انسان کے بال، درختوں کی مثل ہیں اور خاص کر سر کے بال جنگل کے مشابہ ہیں۔ جیسے عالم کبیر میں جنگل میں وحشی جانور ہوتے ہیں اسی طرح سے سر کے بالوں میں جانور ہوتے ہیں جیسے جوئیں۔ اور انسان کے بدن میں جو رگیں ہوتی ہیں وہ عالم کبیر میں نہروں اور سمندروں کی طرح ہیں۔ اسی طرح چھینک آنے سے بدن میں زلزلہ سا آجاتا ہے جیسے عالم کبیر میں زلزلہ آتا ہے اور جیسے عالم کبیر میں مختلف صنعتیں ہیں اور فیکٹریاں ہیں ایسے ہی انسان میں ہیں کوئی فیکٹری دیکھنے کی ہے، کوئی سننے کی ہے، کوئی بولنے کی، کوئی سونگھنے کی۔ حتی کہ ایک نظام ہضم میں ہی کئی فیکٹریاں کام کر رہی ہیں غذا کو پیسنے کیلئے اللہ تعالیٰ نے دانت بنا دیئے پھر معدہ میں غذا کو مزید پیس کر، پکا کر، صحیح مادہ کو فاسد مادہ سے الگ کر دیا جاتا ہے فاسد مادوں کو بول و براز سے باہر نکال دیا جاتا ہے اور صحیح مادہ سے خون پیدا کر کے بدن کے ہر ہر جزو کے مناسب حصہ تک پہنچا دیا جاتا ہے حتی کہ ناخن اور سر کے بالوں تک بھی اس کا مناسب حصہ پہنچتا ہے۔ اسی طرح انسان کی ہڈیاں بمنزلہ پہاڑوں کے ہیں اور

جیسے عالم کبیر میں غار ہیں اور سوراخ ہیں اسی طرح بدن انسانی میں منہ اور ناک وغیرہ بمنزلہ غاروں کے ہیں۔اور عالم کبیر میں مختلف رنگ کے پانی ہیں ایسے ہی بدن میں خون، بلغم، پیشاب مختلف رنگ کے پانی ہیں۔اسی طرح جیسے عالم کبیر میں ایک بادشاہ ہوتا ہے اور باقی رعایا ہیں ایسے بدن انسانی میں ایک بادشاہ دل ہے اور باقی اعضاء بمنزلہ رعایا کے ہیں کہ دل میں جو خیال پیدا ہوتا ہے اسی پر باقی اعضاء عمل کرتے ہیں۔جب انسان عالم صغیر ہے اور عالم کبیر کے مشابہ ہے تو اللہ تعالیٰ نے جیسے عالم کبیر میں غور وفکر کی دعوت دی ہے اسی طرح عالم صغیر میں بھی دی ہے فرمایا وفی انفسکم افلا تبصرون

فائدہ (۲):۔قاضی صاحب نے عالم کے مصداق اول کو قوی درجہ میں پیش کیا اور باقی دو کو قیل (صیغہ تمریض) کے ساتھ درجہ ضعف میں پیش کیا اس کی کیا وجہ ہے؟ مصداق ثانی کے ضعف کی چند وجوہ ہیں (۱) مصداق ثانی میں تناول یغر ذوی العالم کو علی وجہ استلزام دلالت التزامی کے تحت ہے اور مصداق اول میں غیر ذوی العلم بھی دلالت مطابقی اور معنی موضوع لہ کے طور پر شامل ہیں وجہ (۲) اس میں مصداق کے اندر تخصیص ہے کہ محض ذوی العلم ہی عالم ہیں اگرچہ ربوبیت کے تحت داخل کرنے میں مصنف کی مراد تعمیم ہے لیکن از روئے وضع تو توہم تخصیص باقی ہے اور مصداق اول میں یہ شائبہ تخصیص بھی نہیں ہے۔(۳) مصداق عالم آپ نے ذوی العلم کو بنایا تو گویا کہ عالم (بفتح اللام) کا مصداق عالم (بکسر اللام) کو بنایا حالانکہ وزن فاعل (بفتح العین) اسم آلہ کے لئے ہوتا ہے اور اسم آلہ کا قانون ہے کہ وہ بین الفاعل والمنفعل ہوتا ہے جیسے قالب بین القالب (انسان) والمقلوب (اینٹ) ہوتا ہے تو یہاں بھی عالم بین العالم والمعلوم ہونا چاہئے تھا عالم کا مصداق عالم کو بنانا صحیح نہیں اور نہ ہی اس کی کہیں نظیر ملتی ہے۔

باقی رہا آیت قرآن سے استدلال تو ایک ہوتا ہے مصداق اور ایک ہوتا ہے معنی مرادی للعلمین نذیرا میں معنی مرادی ثقلین ہیں عالم کا مصداق تو عام ہے کل ما یعلم به الصانع.

وجوہ ضعف مصداق نمبر (۳):۔ یہ پہلی وجہ ضعف تو ظاہر ہے کہ لفظ عالم عام ہے اس کا مصداق فقط ناس کو بنایا جائے تو تخصیص ہو جائے گی جو کہ کمال اظہار عبادت کے منافی ہے۔ اظہار عظمت اس میں ہے کہ اے انسان! جس طرح تیری تربیت ذات باری کیطرف سے ہے اسی طرح تیری زندگی کا باقی رہنا بھی ربوبیت باری میں داخل ہے اور یہ تعمیم اس جگہ حاصل نہیں ہوتی اور مقصود فقط انسان کو مکلّف بنانا ہے۔

(۲) اس مصداق کے لحاظ سے رب العلمین کے صیغۂ جمع میں تاویل کرنی پڑتی ہے اگر چہ یہ تاویل حدیث کی رو سے ہی ہے لیکن بہر حال ہر فرد کو مستقل عالم کہنا ایک تاویلی بات ہے جبکہ مصداق اول اس تاویل سے خالی ہے بلکہ تعدد اجناس کی وجہ سے عالمین جمع کا صیغہ لایا گیا ہے۔

اور آپ کا استدلال وہ تو الٹا ہمارے لئے مفید ہے کیونکہ من العلمین میں من تبعیضیہ ہے جس نے عالمین عام سے فقط ذکران کی تخصیص کی ہے ورنہ العالمین کا مصداق عام ہی ہے نہ کہ خاص۔

مسئلہ نمبر (۱۱) وقری رب العالمین گیارہواں مسئلہ قرأت شاذہ کا ذکر فرماتے ہیں مشہور قرأت تو یہ تھی کہ رب العلمین کو مکسور پڑھ کر بدل بنایا جائے لفظ اللہ سے یا صفت۔ قراءت شاذہ یہ ہے کہ رب کو منصوب پڑھا جائے اور نصب کی تین صورتیں ہیں، مدح کی بناء پر کہ کسی عظیم شے کا ذکر کیا جائے مدح کے طور پر تو فعل کو حذف کر دیا جاتا ہے چنانچہ اصل میں ہوگا امدح رب العلمین یہاں حرف نداء کو محذوف مان کر رب العلمین کو منادٰی ہونیکی وجہ سے منصوب پڑھا جائیگا اور یا فعل مقدر (جس پر لفظ حمد دلالت کرتا ہے) کی بناء پر منصوب پڑھا جائے گا کہ نحمد رب العلمین تھا۔

فائدہ:۔ قراءت متواترہ کے وقت رب العلمین مکسور ہو کر صفت ہے لفظ اللہ کی اور ضابطہ ہے

کہ موصوف وصفت میں تعریف وتنکیر کے لحاظ سے مساوات ہوتی ہے اور رب العالمین میں رب صیغہ صفت کی اضافت ہے معمول کی طرف تو یہ اضافت لفظی ہے اور اضافت لفظی فائدہ تعریف کا نہیں دیتی تو یہاں لفظ اللہ تو معرفہ ہے اور اس کی صفت رب العالمین (بوجہ اضافت لفظی کے) نکرہ ہے۔

جواب(۱):۔ یہاں سرے سے ترکیب میں ضرورت ہی نہیں ہوتی۔

جواب(۲):۔ سلمنا کہ یہاں اضافت لفظی ہے اور ترکیب میں اس خاص مقام میں اضافت لفظی بھی فائدہ تعریف کا دے دیتی ہے کیونکہ یہ تو بدیہی بات ہے کہ تمام عالمین کا رب سوائے ذات باری کے اور ہے ہی نہیں۔

جواب(۳):۔ اضافت لفظی فائدہ تعریف کا وہاں نہیں دیتی جہاں صیغہ صفت اسم فاعل یا مفعول کی اضافت ہو معمول کی طرف اور ان میں زمانہ حال یا استقبال کا ہو اور یہاں تو صیغہ صفت کا مضاف ہے جس میں حال یا استقبال کا زمانہ نہیں بلکہ دوام واستمرار ہے لہذا یہ صیغہ صفت کا جو مضاف ہے معمول کی طرف مفید تعریف ہوگا۔

جواب(۴):۔ رب سرے سے صیغہ صفت کا ہی نہیں تا کہ اضافت لفظی ہو بلکہ یہ تو مصدر ہے جو مضاف ہے لہذا فائدہ تعریف یقیناً حاصل ہوگا۔

مسئلہ(۱۲):۔ وفیہ دلیل الخ سے بارہواں مسئلہ ہے۔ یہ علم کلام کا مسئلہ ہے۔ اصل میں معتزلہ وفلاسفہ اور اہل سنت والجماعت کا اختلاف رہا، معتزلہ وفلاسفہ کے نزدیک علت احتیاج حدوث جواہر واعراض ہے اور اہل سنت کے نزدیک علت احتیاج امکان ہے جب بعض معتزلہ اور فلاسفہ کے نزدیک علت احتیاج الی الذات الواجب کی حدوث ہے تو جب ممکنات پیدا ہو جائیں گی تو بقا میں محتاج الی الواجب لذاتہ نہیں رہیں گی، لیکن اہل سنت والجماعت کے نزدیک

علت احتیاج چونکہ امکان ہے لہذا ممکن جس طرح حدوث میں محتاج الی الواجب ہے اسی طرح بقا میں بھی محتاج الی الواجب ہے، دلیل واضح ہے کہ رب مالک کو کہتے ہیں اور مالک جس طرح شے مملوکہ کی حفاظت کرتا ہے اسی طرح تربیت بھی کرتا ہے اور تربیت میں دونوں چیزیں ضروری ہیں وجود بھی نصیب کرے اور بعدہ بقاء بھی عطا کرے۔

الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْم
كَرَّرَهُ لِلتَّعْلِيْلِ عَلٰى مَا سَنَذْكُرُهُ .
الرحمٰن الرحیم کو علت بیان کرنے کے لئے دوبارہ ذکر کیا جیسا کہ عنقریب ہم ذکر کریں گے۔

غرضِ مصنف:۔ کررہ للتعلیل علی ما سنذکرہ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

تشریح:۔ اس عبارت میں مذہبِ شوافع کے مطابق ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال:۔ جب آپ کے نزدیک بسم اللہ جزو فاتحہ ہے اور بسم اللہ میں ایک دفعہ الرحمن الرحیم کے الفاظ گزر چکے ہیں تو پھر دوبارہ الرحمن الرحیم کے ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی تکرار الفاظ کمالِ فصاحت و بلاغت کے منافی ہے؟

جواب:۔ یہاں دو حکم ہیں بسم اللہ میں استعانت باللہ کا اور الحمد للہ میں اختصاص جمیع افراد حمد بذات الباری کا، اور ضابطہ ہے کہ جب مشتق پر حکم لگے تو علت مبدأ اشتقاق ہوا کرتا ہے تو بسم اللہ میں ایک حکم تھا اس جگہ الرحمن الرحیم اس حکم کی علت تھا اور الحمد للہ میں دوسرا حکم تھا یہاں االرحمن الرحیم اس حکم کی علت ہے تکرار نہیں ہے۔ یہ اعتراض احناف کے مذہب پر نہیں پڑیگا کیونکہ وہ بسم اللہ کو جزء فاتحہ ہی نہیں مانتے کہ تکرار الفاظ کا اعتراض وارد ہو۔

مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ

قَرَأَهُ عَاصِمٌ وَالْكِسَائِيُّ وَيَعْقُوبُ وَيَعْضُدُهُ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ " يَوْمَ لَا تَمْلِكُ

مالک کو پڑھا عاصم اور کسائی اور یعقوب نے الف کے ساتھ اور اس کی تائید اللہ تعالیٰ کے قول یوم لا تملک

نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئاً وَالْاَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلّٰهِ " وَقَرَأَ الْبَاقُوْنَ مَلِكِ وَهُوَ

نفس لنفس شیئا والامر یومئذ للّٰہ سے ہوتی ہے اور باقی قراء نے مَلِکِ (بغیر الف کے) پڑھا ہے اور یہی

الْمُخْتَارُ لِاَنَّهُ قِرَاءَةُ اَهْلِ الْحَرَمَيْنِ وَلِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ

پسندیدہ ہے کیونکہ اہل حرمین کی یہی قراءت ہے نیز اس لئے کہ اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے لمن الملک الیوم

وَلِمَا فِيهِ مِنَ التَّعْظِيمِ وَالْمَالِكُ هُوَ الْمُتَصَرِّفُ فِي الْاَعْيَانِ الْمَمْلُوْكَةِ

اور اس وجہ سے کہ اس میں زیادہ تعظیم ہے۔ اور مالک اس کو کہتے ہیں جو اعیان مملوکہ میں

كَيْفَ يَشَاءُ مِنَ الْمِلْكِ. وَالْمَلِكُ هُوَ الْمُتَصَرِّفُ بِالْاَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي

ہر طرح کا تصرف کرنے والا ہو جیسے چاہے۔ اور ملک وہ ہے جو امر اور نہی کے ساتھ محکومین میں تصرف کرنے والا ہو

الْمَاْمُوْرِيْنَ مِنَ الْمُلْكِ. وَقُرِئَ مَلْكِ بِالتَّخْفِيفِ وَمَلَكَ بِلَفْظِ

ماخوذ ہے مُلک سے اور ایک قراءت مَلْک (بسکون اللام) ہے تخفیف کے ساتھ اور مَلَکَ بصیغۂ ماضی بھی پڑھا گیا ہے

الْفِعْلِ. وَمَالِكًا بِالنَّصْبِ عَلَى الْمَدْحِ اَوِ الْحَالِ، وَمَالِكٌ بِالرَّفْعِ مُنَوَّناً

اور مالکا بحالت نصب بناء بر حال یا مدح بھی پڑھتے ہیں اور مالکٌ بھی پڑھتے ہیں رفع اور تنوین کے ساتھ

وَمُضَافاً عَلَى اَنَّهُ خَبَرُ مُبْتَدَاٍ مَحْذُوْفٍ، وَمَلِكُ مُضَافاً بِالرَّفْعِ وَالنَّصْبِ

یا مالک کو مضاف قرار دیکر ضمہ کے ساتھ اس بنیاد پر کہ یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے اور مَلِک رفع اور نصب کے ساتھ مضاف ہو کر۔

وَيَوْمُ الدِّيْنِ يَوْمُ الْجَزَاءِ وَمِنْهُ كَمَا تَدِيْنُ تُدَانُ وَبَيْتُ الْحَمَّاسَةِ

اور یوم الدین یوم الجزاء ہے اور اسی قبیل سے (مثال مشہور) ہے "جیسا کرو گے ویسا بھرو گے" اور حماسہ کا شعر

وَلَمْ يَبْقَ سِوَى الْعُدْوَا	نَ دِنَّاهُمْ كَمَا دَانُوْا
اور دشمنی کے سوا کچھ باقی نہ رہا	ہم نے ان کو بدلہ دیا جیسا کہ انہوں نے بدلہ دیا

اَضَافَ اِسْمَ الْفَاعِلِ إِلَى الظَّرْفِ إِجْرَاءً لَهٗ مَجْرَى الْمَفْعُوْلِ بِهٖ عَلَى
اسم فاعل (لفظ مالک) کوظرف (یوم) کی طرف مضاف کر دیا ظرف کو علی سبیل التوسع مفعول بہ کے قائم مقام
الْاِتِّسَاعِ كَقَوْلِهِمْ يَا سَارِقَ اللَّيْلَةِ اَهْلَ الدَّارِ ، وَمَعْنَاهُ ، مَلِكُ الْاُمُوْرِ
بنانے کی وجہ سے جیسے ان کا قول ''یا سارق اللیلۃ اہل الدار'' اور اس کا معنی ہوگا کہ اللہ تعالی تمام امور کا مالک ہے
يَوْمِ الدِّيْنِ عَلٰى طَرِيْقَةِ وَنَادٰى اَصْحَابُ الْجَنَّةِ اَوْلَهُ الْمُلْكُ
یوم جزاء میں، یہ معنی ''ونادی اصحاب الجنة'' کے انداز پر ہے۔ (یعنی آئندہ ہونے والی چیز کو بصیغہ ماضی تعبیر کیا گیا ہے) یا (معنی ہوگا کہ) اللہ تعالی کے لئے
فِيْ هٰذَا الْيَوْمِ ، عَلٰى وَجْهِ الْاِسْتِمْرَارِ لِتَكُوْنَ الْاِضَافَةُ حَقِيْقِيَّةً مُعِدَّةً
دائمی بادشاہت ہوگی اس دن (یہ معنی اسلئے کیا گیا ہے) تاکہ مالک کی اضافت اضافت حقیقی (معنوی) ہو جائے
لِوُقُوْعِهٖ صِفَةً لِلْمَعْرِفَةِ ، وَقِيْلَ اَلدِّيْنُ اَلشَّرِيْعَةُ ، وَقِيْلَ :اَلطَّاعَةُ
جو مالک میں معرفہ کی صفت بننے کی صلاحیت پیدا کر دے۔ اور کہا گیا ہے دین شریعت کے معنی میں ہے اور کہا گیا ہے
وَالْمَعْنٰى يَوْمُ جَزَاءِ الدِّيْنِ ، وَتَخْصِيْصُ الْيَوْمِ بِالْاِضَافَةِ :اِمَّا لِتَعْظِيْمِهٖ ،
کہ طاعت مراد ہے اور معنی ہوگا یوم جزاء الدین، اور یوم کو اضافت کے ساتھ خاص کرنا یا تو اسکی عظمت کی وجہ سے ہے
اَوْ لِتَفَرُّدِهٖ تَعَالٰى بِنُفُوْذِ الْاَمْرِ فِيْهِ
یا اللہ تعالی کے اس دن امر کو نافذ کرنے میں تنہا ہونے کی وجہ سے ہے

اغراض مصنف:۔ صفات باری تعالی میں سے یہ تیسری صفت ہے اس کے ذیل میں قاضی صاحب کی اس عبارت کے تین حصے ہیں (۱) قراءۃ عاصم سے یوم الدین تک متواترہ، قرأت

شاذہ کاذکر ہے(۲) یوم الدین سے اجراء هذه الاوصاف تک چارسطور میں یوم الدین کی پوری تحقیق یعنی دین کے معانی ثلاثہ کا بیان اوراضافت یوم کی تحقیق ہے(۳) اجراء هذه الاوصاف سے ایاک نعبد تک اوصاف ثلاثہ کے منتخب کرنے کے بعد سورۃ فاتحہ میں اس کوذکر کرنے کے نکات وحکمتوں کا بیان ہے پھر ایاک نعبد سے التفات کی بات ہے۔

(۱) قراءۃ عاصم سے ویعضده تک قراءت اول متواتر کاذکر(۲) یعضده سے قرء الباقون تک قراۃ متواتر اول کے مختار ہونے کی دلیل(۳) قرء الباقون سے وهو المختار تک قراۃ متواتر ثانیہ کا بیان(۴) وهو المختار سے والمالک تک قراءت ثانیہ کے مختار ہونے کے دلائل ثلاثہ کاذکر ہے(۵) والمالک سے قرئ تک ان دوقراءتوں کے مادہ اشتقاق کا بیان ہے اس طریقہ سے کہ ضمنی طور پر قراۃِ متواترہ ثانیہ کے مختار ہونے کی وجہ رابع بیان ہو جائے (٦) وقرئ سے ویوم الدین تک قراءۃ شاذہ سبعہ کا بیان ہے مع توجیہ اعراب کے۔

تشریح:۔ قاضی صاحب کا طرز یہ ہے کہ جب کسی قراءت متواترہ کو پیش کرنا ہوتو صیغہ معلوم سے پیش کرتے ہیں اورقاری کا نام بھی ساتھ ذکر کرتے ہیں اور جب قراءۃ شاذہ کو بیان کرنا ہوتو صیغہ مجہول کا استعمال کرتے ہیں چنانچہ(۱) قراءۃ اول متواتر جس کوآئمہ ثلاثہ عاصم، کسائی اور یعقوب نے پڑھا ہے یہ ہے مالک یوم الدین باثبات الالف بعد میم المالک بصیغہ اسم فاعل بکسرہ کاف اوراضافۃ ہو یوم الدین کی طرف ماخوذ از مِلک بمعنی مالکیۃ (۲) دلیل مختار ہونیکی اورتائید قرآنی کیونکہ مشہور ہے کہ القرآن یفسر بعضہ بعضاقرآن مجید میں آیا ہے یوم لا تملک نفس لنفس شیئا والامر یومئذ لِلّٰہ یعنی قیامت کے دن کسی نفس کے لئے صفت مالکیت نہیں ہوگی لہذا والامر یومئذ للہ میں لام تملیک کی ہوگی تواس آیت میں باری تعالی نے قیامت کے دن میں صفت مالکیۃ کا اثبات اپنی ذات کے لئے کیا ہے لہذا اس آیت کے مضمون کی موافقت کرنے کے لئے یہاں بھی مالک یوم الدین کہہ کر باری تعالی کے لئے صفت

مالکیت کا اثبات کیا جائے گا۔

(۳) دوسری قراءت متواترہ جس کو ائمہ ثلاثہ مذکورہ سابقہ کے علاوہ باقی حضرات نے پڑھا ہے وہ ہے ملکِ (بحذف الالف) وبکسر الکاف اور اضافۃ ہو یوم الدین کی طرف، ماخوذ از مُلک بمعنی بادشاہ۔ اب قاضی صاحب نے فیصلہ کیا ہے اس کے مختار ہونے کا لیکن یہ قاضی صاحب کا تفرد ہے۔ باقی مفسرین حضرات اس کے مخالف ہیں کیونکہ جب چند قراءات متواترہ جمع ہوں تو اس میں سے کسی کو مختار کہہ کر ترجیح دینا صحیح نہیں ہوتا کیونکہ سب ایک درجہ میں ہوتی ہیں بلکہ بعض محتاط حضرات تو توہم ترجیح سے بچنے کے لئے اس طرح بھی کرتے ہیں کہ ایک رکعت میں سورۃ فاتحہ میں مالک یوم الدین (باثبات الالف) پڑھتے ہیں اور دوسری رکعت میں مَلِک بحذف الالف پڑھتے ہیں (۴) لیکن قاضی صاحب نے تفرد اختیار کر کے اس قراءۃ ثانیہ کو مختار کہا ہے لہذا اس کے دلائل سنیے۔

(۱) یہ قراءت اہل الحرمین الشریفین (یعنی اہل مکہ مکرمہ، اہل مدینہ منورہ) کی ہے اور وہ شان نزول سے زیادہ واقف ہیں سیاق وسباق کو سمجھتے ہیں اصحاب رسول کے تربیت یافتہ ہیں اور صحابہ کے اثرات ان میں موجود ہیں لہذا ان کی قراءت قابل ترجیح ہوگی۔

(۲) آیت قرآنی اس قراءۃ کی مؤید ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے لمن الملک الیوم پھر آگے فرمایا لله الواحد القهار تو اس آیت میں باری تعالی نے ملک کا اثبات کیا ہے اپنی ذات کے لئے اور خود کو بادشاہ بنایا ہے لہذا یہاں بھی اس آیت کی موافقت کرتے ہوئے ملک پڑھا جائیگا۔

(۳) مالک یوم الدین پڑھنے میں اظہار تعظیم باری تعالی علی وجہ الاکمل ہے کیونکہ ابھی آیگا کہ مالک کا معنی ہوتا ہے کہ جو اعیان مملوکہ میں تصرف کرے جس طرح چاہے اور اعیان یا تو غیر ذوی العقول ہوتے ہیں اور اگر ذوی العقول بھی ہوں مثلاً غلام باندی تو یہ بھی کالبہائم ہوتے ہیں کہ ان کی زبان بیکار معاملات میں بالکل مرفوع القلم اور پھر تصرف بھی ان مملوکہ میں شراء واستخدام کا ہوتا

ہے بخلاف ملک کے کہ اس کی حکومت ارکان سلطنت پر ہوتی ہے ارکان ذوی العقول ہوتے ہیں، علاوہ ازیں باقی انسانوں پر بھی حکومت ہوتی ہے اور وہ بھی عقلاء ہوتے ہیں اور پھر تصرف بھی امر ونہی کا ہوتا ہے، اب ایک ذات کہ جس کا تصرف غیر ذوی العقول پر ہو اور پھر تصرف بھی ادنی درجہ کا بیع شراء اور استخدام والا ہو اور دوسری وہ ذات کہ جس کا تصرف عقلاء پر ہو اور تصرف بھی اعلی درجہ کا امر نہی والا ہو تو یقیناً ثانی فی الذکر ذات اعلی ہوگی اور اس صفت کے اثبات میں زیادہ تعظیم کا اظہار ہوگا۔

(۵) والمالک سے وقری تک قرائتین کا مادہ اشتقاق اور ضمنی طور پر قراءۃ ثانیۃ کے مختار ہونے کی دلیل رابع کا بیان ہے سب سے پہلے مالک کا معنی پیش کیا کہ مالک کا معنی ہوتا ہے جو المتصرف فی الاعیان المملوکۃ کیف شاء ہو وہ اعیان غیر ذوی العقول یا ذوی العقول ہوں البتہ تصرف میں کیف شاء کی تعمیم ہے لیکن اس میں کمال تعظیم کا اظہار نہیں ہوتا اور ملک کا معنی ہوتا ہے ھو المتصرف بالامر والنھی فی المامورین یہاں تصرف بھی اعلی اور مختص بالامر والنہی اور محل تصرف بھی اعلی اور مختص بالعقلاء بھی یعنی ایسے مامورین جن میں امر ونہی کی استعداد اور صلاحیت ہو۔

ماخذ اشتقاق: مالک صیغہ اسم فاعل کا ماخوذ از ملک بمعنی مالکیت اور ملک صیغہ صفت مشبہ ماخوذ از ملک بمعنی بادشاہ باب دونوں کا حذف تھا بعدہ صفت مشبہ کی طرف میں ضرب کو شرف کی طرف رد کر کے صیغہ صفت مشبہ ماخوذ کیا گیا۔ اور ان کے معنی کر کے ضمنی طور پر دوسری قراءت کے مختار ہونے کی دلیل بھی نکالی جا سکتی ہے۔

مزید دلائل اظہار تعظیم علی وجہ الکمال فی صفت الملک کو مزید ثابت کرنے کے لئے:

چونکہ قاضی صاحب نے دوسری قراءت متواتر کو مختار کہا تو بعض محشی ومفسرین نے یہاں دوسری دلیلوں کا ذکر کیا ہے

(۱) مالک ہر قصبہ قریہ بلکہ ہر منزل میں ہوتا ہے اور ملک تو ہر صوبہ میں بھی نہیں مل سکتا چہ جائیکہ ہر قصبہ میں میسر آئے تو ملک قلیل الوجود ہوا اور مالک کثیر الوجود ہوا اور جو قلیل الوجود ہوتا ہے وہ عزیز الوجود ہوتا ہے اور جو کثیر الوجود ہو وہ خفیف الوجود ہوتا ہے عزیز الوجود والی صفت میں زیادہ اظہار تعظیم ہوتی ہے اور خفیف الوجود کی صفت کے ثابت کرنے میں اظہار تعظیم علی وجہ الکمال نہیں ہوتی۔
(۲) صفت مالکیہ کی نسبت حقیر شی کی طرف بھی ہو سکتی ہے لیکن ملک کی نسبت حقیر شی کی طرف نہیں ہوتی بلکہ بالنسبت الی شی خطیر (ذی شرافت) ہوتی ہے لہذا صفت ملک زیادہ مختار ہوئی۔

(۲) وقرئ: یہاں سے یوم الدین تک قراءت شاذہ کا بیان ہے پہلی دو قراءتیں قراءت مختار ملک کے اعتبار سے کہ ملک کے وسطانی اعراب کی تبدیلی کیساتھ (ملک بتخفیف الام (۲) ملک بصیغہ (ماضی) ساتھ ساتھ ترکیب کہ جس طرح ملک کی اضافت تھی یوم کی طرف اسی طرح ملک (بتخفیف الام) کی اضافت ہوگی یوم الدین کی طرف اور مـلْـک پڑھنا قانون کے موافق ہے کیونکہ قانون ہے کہ جو صیغہ فـعِل کے وزن پر حلقی العین نہ ہو اس کو فَـعْل اور فِـعْل پڑھنا جائز ہوتا ہے جیسے کتف کو کَتف کِتف پڑھنا جائز ہوتا ہے اور دوسرے صیغہ ملک ماضی کے وقت یـوم الدین مفعول فیہ ہوگا ملک میں ضمیر مستتر للفاعل ہوگی اور ترکیب میں ماقبل میں موصوف محذوف ہوگا اور یہ جملہ اس کی صفت بنے گی یعنی الرحمٰن الرحیم الہ ملک یوم الدین یہ دو قراءتیں لفظ ملک کے وسط کے لحاظ سے تھیں اب قراءت متواتر اول کے لحاظ سے اور آخری اعراب کی تبدیلی کے ساتھ اس میں تین قراءتیں ہیں (۱) مالکا یوم الدین (کاف منون منصوب) یوم الدین مفعول فیہ (۲) مالک یوم الدین (کاف مرفوع منون یوم مفعول فیہ) مالک یوم الدین کاف مرفوع غیر منون یوم مضاف الیہ ہوگا پھر کاف کے منون ہونے کے وقت خواہ منصوبا یا مرفوعا یوم الدین مفعول فیہ ہوگا اور کاف کے مرفوع غیر منون ہونے کے وقت یوم مضاف الیہ ہوگا اور مالک کی ترکیب منصوب منون ہوتے وقت نصب علی المدح ہوگی یا حال بنے گا ماقبل سے اور مالک مرفوع

منون یا غیر منون ہوتے وقت خبر ہوگی مبتداء محذوف کی ای ہو مالک یوم الدین۔ پھر قراءت ثانیہ مشہورہ ملک کو لے کر آخری اعراب کی تبدیلی سے دو قراءتیں بنتی ہیں (۱) ملک یوم الدین بضم الکاف واضافتہ الی الیوم مرفوع خبر ہے مبتداء محذوف ہوکی (۲) ملک یوم الدین بفتح الکاف اضافت الی الیوم نصب علی المدح یا علی وجہ الحالیۃ ہوگی۔

خلاصہ: کل قراءت نو ہوئیں ایک متواتر، پانچ قرءتیں ملک کی صورت میں۔ چار شاذہ، مالک کی صورت میں چار ملک کی صورت میں مالک کی صورت میں اعراب تینوں پڑھے گئے ہیں لیکن رفع کی صورت منون کی بھی تھی اور غیر منون کی بھی اور نصب کی حالت فقط منون ہونے کی تھی اور کسرہ کی حالت فقط غیر منون ہونیکی تھی اور ملک میں بھی تینوں اعراب پڑھے گئے لیکن تمام غیر منون ہونے کی حالت میں پڑھے گئے باقی کسی صورت میں بھی یوم کی ترکیب ذکر نہیں کی کیونکہ اس کی دو حالتیں تھیں یا نصب بحسب المفعول فیہ یا جر بحسب الاضافۃ تین قراءت میں نصب بحسب المفعول تھی اور چھ قراءت کے وقت جر بحسب الاضافۃ تھی ترتیب قراءت (۱) متواتر مالک (۲) متواتر مَلِک۔ قراءت شاذہ کی ترتیب (۱) ملْکُ یوم الدین (۲) مِلْکَ یوم الدین (۳) ملکاً یوم الدین (۴) مالکٌ یومَ الدین (۵) مالکُ یومِ الدین (۶) ملکَ یومِ الدین (۷) مَلِکُ یوم الدین

پھر قاضی نے طرز عجیب رکھا کہ ملک کی چار قراءت شاذہ میں سے دو کو پہلے ذکر کیا اور دو کو ملک کی صورۃ میں تین کے بعد ذکر کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی دو حرکت وسطانی کے لحاظ سے تھیں اور دوسری دو حرکت آخری کے لحاظ سے تھیں اور مالک کی منون وغیر منون آخری حرکت کے لحاظ سے تھیں تو ملک کی آخر حرکت کے لحاظ سے دو کو مالک کے ساتھ ذکر کیا کیوں کہ دونوں کے اندر آخر اعراب کی تبدیلی کی مناسبت موجود تھی۔

مسئلہ (۲): یوم الدین سے اجراء ھذہ الاوصاف تک دوسرا مسئلہ ہے اس کے سات اجزاء ہیں تین اجزاء دین کے معانی ثلاثہ کے بارے میں بمعہ وجہ ترجیح معنی واحد پھر تین اجزاء

اضافت مالک الی یوم الدین پر مشہور تین اجوبہ اور ساتواں جز ایک اعتراض معنوی کا جواب

(۱) چنانچہ یوم الدین ہو یوم الجزاء سے دین کا معنی اول بیان کیا کہ دین کا معنی جزاء کا آتا ہے چونکہ قاضی صاحب کے نزدیک یہ راجح تھا تو اس کے دو محاورے پیش کیئے۔

(۱) کلام عرب میں محاورہ مشہور ہے کماتدین تدان ای کما تفعل تجزی دوسرے تدان کا معنی جزاء کا کیا گیا ہے (۲) نیز صاحب حماسہ کا شعر ہے۔

وَلَمْ يَبْقَ سِوَى الْعُدْوَا نِ دِنَّاهُمْ كَمَا دَانُوْا

اس میں صاحب حماسہ نے دین کا معنی جزا دینا کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دین کا معنی جزاء کا ہوتا ہے

خدشہ:۔ اگر دین کا معنی جزاء ہی ہے تو تدین اور دانوا دونوں کا معنی تفعل و فعلو ا کیوں کرتے ہو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تدین کا معنی فقط جزاء کا نہیں آتا؟

جواب:۔ اصل دین کا معنی جزاء کا ہی ہے یہاں تفعل وفعلو محاورہ کے صحیح کرنے کے لئے کیا گیا ہے۔ اور یہ صنعتِ مشاکلۃ کے طور پر ہے کہ ایک جز دوسری جز کی مصاحبت میں واقع ہو رہی ہے جیسے جزاء سیئۃ سیئۃ میں سیئۃ کی جزا کو بطور مشاکلت سیئۃ کیا گیا ہے۔

سوال مقدر:۔ مالک یوم الدین ترکیب میں لفظ اللہ کی صفت بن رہا ہے اور موصوف وصفت میں تعریف وتنکیر میں مساواۃ ہوتی ہے حالانکہ یہاں موصوف لفظ اللہ معرفہ ہے اور صفت مالک یوم الدین نکرہ ہے کیونکہ مالک اسم فاعل صیغہ صفت کی اضافت ہو رہی ہے معمول کی طرف یہ اضافت لفظی ہوگی اور یہ اضافت لفظی فائدہ تعریف کا نہیں دیتی۔ قبل از جواب ایک تمہید سنیئے۔

تمہید:۔ یوم الدین اصل میں مفعول فیہ ہے اور ظرف ہے اسم فاعل کی اضافت اصل میں اس جگہ مفعول فیہ کی طرف تھی لیکن مجازاً، اتساعاً اس مفعول فیہ کو قائم مقام مفعول بہ بنا کر مضاف الیہ بنایا

گیا اگر مفعول فیہ برقرار رکھا جاتا تو مالک کی اضافت اس کی طرف اضافت فوی ہوئی یعنی ملکیت فی یوم الدین اور اب بوجہ قائم مقام مفعول بہ ہونے کے اضافت لامی ہے یعنی مالک لیوم الدین اوراس طرح کاارتکاب مجاز عقلی (ای اسنادشیٔ الیٰ غیر ما ھو لہ) کےطور پر مبالغۃً کیا جاتا ہے کہ بعض اوقات مفعول فیہ کوقائم مقام مفعول بہ بنا کر اضافت لامی بنائی جاتی ہے جیسے کہ ضرب الیوم اصل میں ضرب فی الیوم ہے نہ کہ ضرب الیوم یا مکراللیل اس جگہ بھی اصل مکرفی اللیل ہے نہ کہ لیل کا مکر ہے، یہ محض مبالغۃً کہا جاتا ہے قاضی صاحب نے اس کے لئے ایک محاورہ پیش کیا کہ جس میں اسی قسم کے مبالغہ کاارتکاب .ایا سارق اللیۃ اہل الدار یہاں بھی لیل کومسروق مبالغۃ بنایا گیا ہے اصل یا سارق فی الیلۃ تھامفعول فیہ کوقائم مقام مفعول بہ کے کر کے اضافت لامی بنائی گئی ہے اسیطرح قانون مجاز کے تحت یہاں بھی مالک کی اضافت مفعول بہ کی طرف کی گئی لیکن اسکومفعول بہ مبالغۃً بنا کر اضافت لائی کی گئی۔اوراس میں اسی طرح بہت بڑا مبالغہ ہے یہاں ذکر ملزوم ارادہ لازم والا کنایہ ہے یعنی اگر چہ لفظ مالک یوم الدین کا ہے لیکن ارادہ مالک الامور کلہافی یوم الدین کا ہے اور مشہور ہے کہ کنایہ یہ ابلغ من الصریح ہوتا ہے کیونکہ کنایہ میں دعوی بمع دلیل کے ہوتا ہے یہاں ہمارا دعوی یہ ہے کہ مالکیت باری تعالی ثابت فی الامور کلہا فی یوم الدین ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ یوم الدین کے جو مالک ہیں تو اس میں تمام امور کے یقیناً مالک ہونگے جس طرح ملکہ کوکوئی کہے کہ فلاں ذات فلان چیز کی اس زمانہ میں مالک ہے تو اس کی بنسبت اس میں زیادہ مبالغہ ہوگا کہ یوں کہا جائے کہ فلاں ذات، چیز، مالک اس زمانہ کی مالک ہے کیونکہ جو ذات زمانہ کی ہی مالک ہوگی تو اشیاء زمانہ کی بطریق اولی مالک ہوگی لہذا مالک الامور کلہا فی یوم الدین کی بہ نسبت یہ کہنا کہ مالک یوم الدین اس میں زیادہ مبالغہ ہے۔

جواب (۱):۔ جواب اول کی تقریر سنیئے کہ اضافت لفظی کے لئے دوشرطیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ صیغہ صفت کی اضافت ہو (اور صیغہ صفت سے مراد اسم فاعل اسم مفعول اور صفت مشبہ ہے اور

دوسری شرط یہ ہے کہ اضافت الی المعمول ہو یعنی فاعل یا مفعول بہ کی طرف اور اس جگہ مالک یوم الدین میں مضاف الیہ معمول نہیں کیونکہ معمول سے مراد یا فاعل ہوتا ہے یا مفعول بہ اور اس جگہ مالک یوم الدین میں یوم الدین معمول نہیں کیونکہ یہ تو اصل میں مفعول فیہ ہے مفعول بہ تو نہیں تا کہ اضافت لفظی ہو تو یہاں اضافت لفظی ہی نہیں بلکہ اضافت معنوی ہے اور اضافت معنوی مفید للتعریف ہوتی ہے لہذا موصوف وصفت میں مساواۃ فی التعریف ہو گی، اس جواب کو قاضی صاحب نے ان لفظوں سے بیان کیا کہ اضافت اسم فاعل الی الظرف، پھر شبہ ہوا کہ ہمیں تو اضافت لامی الی المفعول بہ معلوم ہو رہی ہے تو اجراء لہ مجری سے اس کا جواب دیا کہ مفعول فیہ کو قائم مقام مجازا مفعول بہ بنایا گیا ہے۔

جواب (۲):۔ مالک اسم فاعل ہے اور ضابطہ ہے کہ اسم فاعل عمل اس وقت کرتا ہے جب کہ اس میں زمانہ حال یا استقبال ہو، اگر اس میں حال یا استقبال نہ ہو بلکہ ماضی ہو تو یہ عمل ہی نہیں کرتا اور اس کا معمول ہی نہیں ہوتا کہ اضافت لفظی بنے، یہاں بھی مالک اسم فاعل بمعنی ماضی ملک ہے جس کی موئید ایک قراءۃ شاذہ بھی ہے تو جب اس میں زمانہ ماضی کا ہوا تو معمول نہ رہا تا کہ اضافت لفظی ہو بلکہ یہاں اضافت منوی ہے جو کہ مفید للتعریف ہے جس کی وجہ سے صفت للمعرفۃ بننا درست ہوا۔

سوال:۔ اس پر خدشہ ہوا کہ ملک باری یوم الدین تو مستقبل میں ہے مالک کا معنی ماضی کا کیسے کیا گیا؟ جواب علی طریقۃ و نادی اصحب الجنۃ سے قاضی صاحب نے جواب دیا کہ تحقق وقوع کے ثابت کرنے کے لئے مستقبل کو ماضی سے تعبیر کیا جاتا ہے مثلاً فصعق من فی السموات اور یا ونادی اصحب الجنۃ تو یہاں بھی تحقق وقوع کے لئے ماضی کا معنی ہوسکتا ہے کہ باری تعالی مالک ہو چکے ہیں۔

جواب (۳):۔ اسم فاعل کی اضافت معمول کی طرف ہو تب بھی اضافت لفظی اس وقت ہوتی

ہے جب کہ اسم فاعل سے حال یا استقبال کا معنی مراد ہو اور جب اس سے دوام واستمرار مقصود ہو تو اس وقت اضافت لفظی نہیں ہوتی کیونکہ اس وقت وہ معمول معمول ہی نہیں رہتا تو اس جگہ بھی مالک اسم فاعل کا معنی دوام استمرار کا ہے کہ ملک الباری تعالی الامور کلہا فی یوم الدین علی وجہ الاستمرار والدوام ہے معنی دوام واستمرار کا ہوا تو اضافت لفظی نہ رہی بلکہ اضافت معنوی ہوئی اور اضافت معنوی مفید للتعریف ہوتی ہے۔ اب قاضی صاحب کی عبارت لتکون کا تعلق تینوں اجوبہ کے بعد اضافت کے ساتھ ہوگا۔

فائدہ:۔ جواب اول کے بارہ میں قاضی صاحب کے پیش کردہ محاورہ۔ ایا سارق اللیۃ اھل الدار پر دو خدشے ہوتے ہیں

سوال (۱):۔ آپ نے محاورہ پیش کیا یا سارق اللیلۃ اھل الدار اور اس مقام میں اللیلۃ مفعول فیہ کو قائم مقام مفعول بہ بنایا گیا اور سارق متعدی بیک مفعول ہوتا ہے تو اب خدشہ یہ ہے کہ جب اس کا ایک مفعول اللیلۃ مذکور تھا تو دوسرا مفعول اھل الدار کیوں ذکر کیا اگر اہل الدار کو مفعول بنایا جائے تو اللیلۃ مفعول بہ نہیں رہتا اور اگر اللیلۃ کو مفعول بہ بنایا جائے تو اہل الدار کے ذکر کرنیکی ضرورت نہیں تو آپ کا یہ محاورہ ہی صحیح نہیں تاکہ اس سے مدعی پر استدلال پکڑا جائے۔

جواب:۔ مفعول فیہ کو قائم مقام مفعول بہ بنا کر مضاف الیہ بنانے کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اس کے اصل مفعول بہ کا بالکل لحاظ وارادہ بھی نہ کیا جائے بلکہ باوجود مفعول فیہ کے قائم مقام مفعول بہ بنا کر مضاف الیہ بنانے کے اصل مفعول بہ کو لحاظ ارادہ میں برقرار رکھا جاتا ہے تو جسطرح مالک یوم الدین میں اگرچہ یوم الدین مفعول فیہ قائم مقام مفعول بہ واقع ہے لیکن ترجمہ میں لحاظ اصل مفعول بہ کا ہی کیا جاتا ہے کہ مالک الامور کلہا فی الدین تو اسطرح اس جگہ بھی اس کے اصلی مفعول بہ اہل الدار کو برقرار رکھنا صحیح ہے بلکہ مزید براں یہ بھی ہوسکتا ہے۔ کہ قاضی صاحب کے اس محاورہ کے ذکر کرنے میں اسی نکتہ کی طرف اشارہ ہو کہ جس طرح محاورہ میں اصلی مفعول بہ کا لحاظ کر کے اس کو برقرار رکھا

گیا ہے اسی طرح مالک یوم الدین میں بھی مفعول بہ الامور کلہا کو برقرار رکھا جائے گا۔

سوال (۴) آپ کے محاورہ آیا سارق اللیلۃ اہل الدار میں سارق اسم فاعل کا صیغہ عامل بن رہا ہے حالانکہ اسم فاعل کے عامل بننے کے لیے شرط یہ ہے کہ چھ اشیاء (مذکورۃ فی کتب النحو مبتداء موصول، موصوف، ذوالحال حرف نفی، حرف استفہام) میں سے کسی ایک کے ساتھ تکیہ پکڑے اور یا سارق اللیلۃ میں اسم فاعل کا تکیہ کسی کے ساتھ بھی نہیں لو یہ عامل کیسے بن سکتا ہے؟

جواب: عمل اسم فاعل کیوقت تعلق باحد الستہ کی حقیقت یہ ہے کہ اسم فاعل وہ اسم ہے جوذات مبہم پر دال ہو اور وہ ذات مبہم متصف بالمصدر علی وجہ الحدوث ہو تو اس سے پہلے مبتدا یا موصوف یا ذوالحال یا موصول وغیرہ کا تکیہ ذکر کیا جاتا ہے تاکہ اس ذات مبہم کی کچھ نہ کچھ تعیین ہو جائے تو جب تعیین ان متعلقات ستہ کے بغیر بھی حاصل ہو جائے تو تکیہ کی کوئی ضرورت نہیں لہذا یہاں بھی یا حرف ندا ہے جو دال علی الذات ہوتا ہے جب ذات متعین ہوگئی تو تکیہ کی ضرورت نہیں یا اس مقام میں موصوف محذوف ہے ایا شخصا سارق اللیلۃ جب موصوف ہوا تو وہی تکیہ بنے گا جس کی وجہ سے اسم فاعل میں صلاحیت عمل باقی رہے گی اور مثال ومحاورہ قاضی بالکل صحیح ہو جائے گا اور آپ کے کسی قسم کے خدشے باقی نہیں رہیں گے۔ چارا جزاء عبارت پورے ہوئے۔

مسئلہ (۵): وقیل الدین الشریعۃ دین کا معنی ثانی شریعت ہے اور اس کی تائید قرآن مجید سے ہوتی ہے کہ شرع لکم من الدین ما وصی بہ یہاں دین سے شریعت ہی مراد ہے کیونکہ دوسری آیت میں ہے لکل جعلنا منکم شرعۃ ومنہاجا تو اس تقابل کی وجہ سے یہاں دین سے شریعۃ مراد ہوگی۔

(۲) وقیل الدین الطاعۃ دین کا معنی ثالث طاعۃ ہے اور اس کی تائید بھی ملتی ہے قرآن مجید میں ہے ومن احسن ممن دعا الی اللہ یہاں مفسرین حضرات نے مضاف محذوف نکالا ہے ای دین اللہ اور دین کا معنی طاعۃ مراد لیا ہے ان دونوں پر سوال یہاں دونوں معنوں کے لحاظ سے معنی

انطباق صحیح نہیں ہوگا کیونکہ معنی ہوگا مالک ہے یوم شریعہ کا یا یوم طاعۃ کا؟

جواب:۔ یہاں حذف مضاف ہے یعنی مالک ہے یوم جزاء طاعۃ کا اور یوم جزاء شریعۃ کا پھر یہ شبہ کہ طاعۃ سے پہلے جزاء کو محذوف ماننے سے معنی درست ہوسکتا ہے لیکن شریعۃ کی جزاء کیا ہوسکتی ہے یہاں معنی درست نہیں بنتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ اور مضاف محذوف نکالیں گے یعنی مالک یوم جزاء تعبد الشریعۃ کا یعنی جس نے شریعت کو لازم پکڑا اور شریعت کا مکلّف بنا اسکی جزاء کے دن کا مالک ہے۔

فائدہ:۔ قاضی صاحب نے آخری دو معنوں کو قیل سے ذکر کیا ہے انکی وجہ ضعف چار ہیں۔

(۱) معنی اول میں تعمیم کہ خواہ نیک ہو یا برا مطیع ہو یا عاصی ہو ہر ایک کی جزا کا دن ہوگا اور دوسرے دو معنوں میں تخصیص ہے کیوں کہ اسوقت جزاء طاعت اور جزاء تعبد بالشریعۃ ہے اور یہ تو جزاء مطیعین ہوگی عاصین اور نافرمانوں کی جزاء کا ذکر تو نہیں ہوگا تعمیم اولی ہوتی ہے تخصیص سے

(۲) اول معنی میں کسی قسم کے حذف کا ارتکاب نہیں کرنا پڑتا اور آخری دو معنوں میں سے شریعۃ والے معنی میں دو مضافین کا حذف ماننا پڑتا ہے اور اطاعت والے معنی میں ایک مضاف کا حذف ماننا پڑتا ہے حذف پر عدم حذف کو ترجیح ہے۔

(۳) معنی اولی کے لئے محاورات کثیرہ ملتے ہیں اور وہ کثیر الاستعمال ہے اور دوسرے دو معنوں کی استعمال قلیل ہے محاوراۃ قلیل ملتے ہیں۔ تو جو کثیر الاستعمال ہو اور اس کے محاورات بھی ہوں اس کو قلیل الاستعمال پر ترجیح ہوتی ہے۔

(۴) جو مبالغہ ہم نے علی وجہ الکمال حاصل کرنا ہے وہ معنی اول ہی میں حاصل ہوتا ہے ثانی الذکر دو معنوں میں نہیں حاصل ہوگا کیونکہ اول میں تعمیمی معنی ہے اور دوسرے دو میں تخصیصی معنی ہے۔

(۵) تخصیص سے اعتراض کا جواب ہے کہ خواہ قرءت مالک کی ہو اور یہ صیغہ اسم فاعل مضاف ہو یا قراءۃ ملک کی ہو اور صیغہ صفت مشبہ مضاف الی یوم الدین دونوں میں تخصیص ہے

کہ اللہ تعالیٰ صرف یوم دین کیما لک یا بادشاہ ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ تو تمام کائنات کا مالک ہے۔تو یہ تخصیص صحیح نہ ہوئی؟

جواب:۔ صیغہ اسم فاعل کی اضافت الی یوم الدین ہوگی تو اس وقت مضاف الیہ کی تعظیم مقصود ہوگی کیونکہ مختصر المعانی میں ہے کہ اضافت کے وقت مضاف یا مضاف الیہ یا دونوں کی تعظیم مقصود ہوتی ہے یہاں مضاف الیہ یوم الدین کی عظمت کو بیان کرنے کے لئے اضافت مالک کی کی گئی ہے۔اور صیغہ صفت مشبہ کی صورت میں تفرد باری تعالیٰ مقصود ہے کہ اور کسی کی ظاہری بادشاہی بھی نہیں ہوگی کما فی قولہ تعالی لمن الملک یوم للہ الواحدالقہار

وَإِجْرَاءُ هٰذِهِ الْاَوْصَافِ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى مِنْ كَوْنِهٖ مُوْجِداً لِلْعَالَمِيْنَ

ان اوصاف کو اللہ تعالیٰ پر جاری کرنا یعنی اسکا ہونا عالمین کیلئے موجد ہونا اور ان کیلئے مربی ومنعم ہونا تمام

رَبًّا لَهُمْ مُنْعِماً عَلَيْهِمْ بِالنِّعَمِ كُلِّهَا ظَاهِرِهَا وَبَاطِنِهَا عَاجِلِهَا وَآجِلِهَا ،

انعامات کے ساتھ خواہ وہ انعامات ظاہرہ ہوں یا باطنہ،فوری ہوں یا بعد میں ملنے والے ہوں

مَالِكاً لِاُمُوْرِهِمْ يَوْمَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ ، لِلدَّلَالَةِ عَلٰى اَنَّهُ الْحَقِيْقُ

اور تمام امور کا جزاء اور سزاء کے دن میں مالک ہونا یہ اوصاف دلالت کرتے ہیں کہ حمد کا اللہ تعالیٰ مستحق ہے اور

بِالْحَمْدِ لَا اَحَدَ اَحَقَّ بِهٖ مِنْهُ بَلْ لَا يَسْتَحِقُّهُ عَلَى الْحَقِيْقَةِ سِوَاهُ ، فَإِنَّ

اللہ تعالیٰ سے زیادہ کوئی مستحق حمد نہیں بلکہ حقیقت میں سرے سے کوئی بھی مستحق حمد نہیں اللہ تعالیٰ کے سوا، کیونکہ

تَرَتُّبَ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ يُشْعِرُ بِعِلِّيَّتِهٖ لَهٗ ، وَلِلْاِشْعَارِ مِنْ طَرِيْقِ

حکم کا ترتب وصف پر یہ بتاتا ہے کہ یہ وصف حکم کے لیے علت ہے۔اور اس لیے بھی اوصاف کو ذکر کیا گیا

الْمَفْهُوْمِ عَلٰى اَنَّ مَنْ لَّمْ يَتَّصِفْ بِتِلْكَ الصِّفَاتِ لَا يَسْتَأْهِلُ لِاَنْ

کہ بطور مفہوم مخالف کے یہ معلوم ہو جائے کہ جو ان صفات کے ساتھ متصف نہیں وہ حمد کا مستحق نہیں

يُحمَدَ فَضلاً عَنْ اَنْ يُعْبَدَ ، فَيَكُوْنُ دَلِيْلاً عَلٰى مَا بَعْدَهُ ، فَالْوَصْفُ

چہ جائیکہ وہ عبادت کا مستحق ہو ،پس وہ اپنے مابعد پر دلیل ہوجائیں گے ۔پس وصف اوّل

الْاَوَّلُ لِبَيَانِ مَا هُوَ الْمُوْجِبُ لِلْحَمْدِ ، وَهُوَ الْاِيْجَادُ وَالتَّرْبِيَةُ

اس چیز کے بیان کے لیے ہے جوموجب حمد ہے اور وہ خداتعالٰی کی ایجاد اور تربیت کی وصف ہے

وَالثَّانِيْ وَالثَّالِثُ لِلدَّلَالَةِ عَلٰى اَنَّهُ مُتَفَضِّلٌ بِذٰلِكَ مُخْتَارٌ فِيْهِ ، لَيْسَ

اوردوسری اورتیسری صفت اس بات پردلالت کرنے کے لیے ہے کہ اللہ یہ انعام اپنے اختیار سے بطوراحسان کرتا ہے

يَصْدُرُ مِنْهُ لِاِيْجَابٍ بِالذَّاتِ اَوْ وُجُوْبٍ عَلَيْهِ قَضِيَّةً لِسَوَابِقِ الْاَعْمَالِ

یہ اس سے اضطراراً صادرنہیں ہوتے اسی طرح بندہ کے سابقہ اعمال کے تقاضے میں اللہ سے انعام وجوباً بھی صادرنہیں ہوتے

حَتّٰى يَسْتَحِقَّ بِهِ الْحَمْدَ وَالرَّابِعُ لِتَحْقِيْقِ الْاِخْتِصَاصِ فَاِنَّهُ مِمَّا لَا يَقْبَلُ

تاکہ ان انعامات کی وجہ سے ذات باری مستحق حمد ٹھہرے اور چوتھا اختصاصِ حمد کو ثابت کرنے کے لیے ہے

الشِّرْكَةَ فِيْهِ بِوَجْهٍ مَّا ، وَتَضْمِيْنِ الْوَعْدِ لِلْحَامِدِيْنَ وَالْوَعِيْدِ لِلْمُعْرِضِيْنَ

کیونکہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جو اپنے اندر ذرا بھی شرکت کو قبول نہیں کرتی ۔(نیز یہ وصف اسلئے بھی ذکر کی گئی ہے)
تا کہ اسکے ضمن میں حامدین کے لیے ثواب کا وعدہ اور حمد سے اعراض کرنے والوں کے لیے عذاب کی وعید ہوجائے۔

اغراضِ مصنف:۔ واجراء هذه الاوصاف سے ایاک نعبد تک ان اوصاف ثلاثہ مذکورہ کے ذکر کرنے سے نکات کا بیان ہے علم معانی کے لحاظ سے اس کے تین اجزاء ہیں۔مجموعہ اوصاف ثلاثہ کے دونکات اور تیسرے جز میں ہر ہر صیغہ کے علیحدہ نکات ۔

(۱)اجراء ہذہ الاوصاف سے ولذا شعار تک مجموعہ اوصاف کا پہلا نکتہ (۲) ولذا شعار سے فالوصف الاول تک مجموعہ اوصاف ثلاثہ کا دوسرا نکتہ (۳) فالوصف الاول سے لے کر ایاک نعبد تک ہر صیغہ کا علیحدہ علیحدہ نکتہ بیان ہوگا۔

تشریح:۔ (ا) مجموعہ صفات ثلاثہ کا پہلا نکتہ کہ لفظ اللہ کے بعد ان صفات ثلاثہ کا ذکر کیوں کیا، قبل از حکمت ذکر اوصاف ثلاثہ کے اوصاف کے معانی، رب العالمین کا معنی تھا کہ باری تعالی موجد للعالمین بھی ہیں اور مربی للعالمین بھی ہیں کیونکہ اگر چہ تربیت کا معنی تبلیغ الشیء الخ تھا لیکن جس طرح تربیت اصل موجود کے توابعات کی زیادتی سے ہوتی ہے اسی طرح اضافہ اصل وجود کے ساتھ بھی تربیت کا تعلق ہوتا ہے، دوسری صفت الرحمٰن الرحیم، ان دونوں لفظوں کے ملانے سے یہ خلاصہ نکلتا ہے کہ باری تعالی منعم ہیں ظاہری نعمتوں کے لحاظ سے بھی اور باطنی کے لحاظ سے بھی اسی طرح دنیاوی نعمتوں کے لحاظ سے بھی اور اخروی نعمتوں کے لحاظ سے بھی بہر حال ہر لحاظ سے منعم ہیں۔ تیسری صفت مالک یوم الدین کہ جمیع امور کے مالک ہیں ثواب وعقاب کے دن میں۔ اب نکتہ یہ ہے۔ کہ لفظ اللہ کے بعد۔ صفات ثلاثہ کا ذکر کرنا دلالت کرتا ہے کہ باری تعالی کی ذات عزاسمہ ہی مستحق حمد ہے اور کوئی نہیں اس لئے کہ موصوف کے بعد اوصاف ثلاثہ کا ذکر ہوا اور ماقبل میں الحمد کا ذکر موجود ہے اور مشہور قانون ہے کہ جب کسی موصوف بالصفۃ پر حکم لگایا جائے تو ان اوصاف کا مبدأ اشتقاق اس حکم کی علت ہوا کرتا ہے۔ یہاں بھی استحقاق الحمد کا حکم ہے اور آگے صفات ثلاثہ کا ذکر ہے تو اللہ تعالی کا ان اوصاف والا ہونا استحقاق حمد کیلئے علت بنے گا۔

تو نکتہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ ان صفات ثلاثہ کے ذکر کرنے سے اختصاص واستحقاق حمد لذات باری تعالی کی علت کا بیان کرنا مقصود ہے

فائدہ:۔ چونکہ یہاں اوصاف ثلاثہ کا اختصاص بذات الباری ہے تو یقینی بات ہے کہ استحقاق حمد بھی فقط باری تعالی کے ساتھ مختص ہوگا کیونکہ اختصاص علت مقتضی ہوتا ہے اختصاص معلول کو اس بناء پر قاضی صاحب نے عبارت میں ذکر کیا لا احد احق بہ لیکن اس میں شبہ تو ہم مشترک تھا کہ اگر چہ باری تعالی زیادہ مستحق حمد ہے لیکن ہوسکتا ہے کہ غیر اللہ کے لئے نفس استحقاق ثابت ہو تو اس کو

قاضی صاحب نے بل لایستحقہ والی کلام سے رد کر دیا کہ غیر اللہ کے لئے سرے سے نفس استحقاق بھی ثابت نہیں اور اس عبارت سے معلوم ہوا کہ یہاں حصر قلب ہے مقصود افراد نہیں۔ فان ترتب الحکم میں اسی قصر قلب کی دلیل کا ذکر ہے کہ چونکہ اختصاص علل بذات الباری ہے اسلئے غیر جب اوصاف والا نہیں تو استحقاق حمد والا بھی نہیں۔

☆ **وللاشعار:** سے مجموعہ صفات ثلاثہ کے ذکر کرنے کا نکتہ ثانیہ شوافع حضرات کے مذہب کے مطابق کہ مفہوم مخالف کا اعتبار حضرات شوافع کے مذہب کے مطابق ہوتا ہے احناف کے نزدیک نصوص قطعیہ یا فقہیہ میں مفہوم مخالف کا بالکل اعتبار نہیں ہوتا، چنانچہ وہ اس طرح کہ جب یہ بات علیۃ و معلولیۃ کے لحاظ سے ثابت و معلوم ہوئی تو مفہوم مخالف کے طور پر یہ بات بھی نکلی کہ جس ذات میں یہ صفات نہیں ہونگی وہ مستحق حمد نہیں ہوگی شوافع نے اس مفہوم مخالف کو بھی اس آیت کا مدلول بنایا کہ منطوق آیت تو یہ ہے کہ اثبات علت سے ایک مسئلہ نکالا کہ باری تعالیٰ استحقاق حمد کی وجہ سے مستحق للعبادت ہیں لہذا جو ذات مستحق حمد نہیں ہوگی وہ مستحق للعبادت بھی نہیں ہوگی جس سے عبادت غیر اللہ کی نفی ہوئی۔

اشکال:۔ اس جگہ شوافع پر اشکال فی العبارت ہے کہ استحقاق حمد کے اثبات للباری کے وقت دلالت کا لفظ بولا اور نفی استحقاق حمد بغیر اللہ و نفی عبادۃ غیر اللہ و نفی استحقاق حمد بغیر اللہ کو مفہوم مخالف کے لحاظ سے ثابت کیا حالانکہ یہی مقصود منطوق کلام سے بھی حاصل ہوسکتا ہے مفہوم مخالف کے ارتکاب کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ جب یہ صفات علت بنتی ہیں حکم استحقاق حمد معلول کے لئے اور ہیں بھی یہ صفات مختص للذات الباری اور نیز اس اثبات معلول (یعنی استحقاق حمد) کے لئے ان صفات کے علاوہ اور کوئی علت ہی نہیں اور یہ ضابطہ ہے کہ جہاں اختصاص علت بالمعلول ہو وہاں انتفاء علت سے انتفاء معلول ہوتا ہے۔ تو یہ مقصودی بات تو منطوق عبارت سے ہی حاصل ہوگی مخالف مفہوم کے نکالنے کی کوئی ضرورت ہی نہ تھی۔

جواب من الشوافع:۔ ایک ہوتا ہے مدلول منطوق اور ایک ہوتا ہے غیر مدلول پھر مدلول سے تو کسی اور حکم کو نکالا جا سکتا ہے غیر مدلول کو متعدی کر کے اس سے کسی دوسرے حکم کو نہیں نکالا جا تا اب یہ بات آپ کی صحیح ہے کہ انتفاء علت سے انتفاء معلول بھی ہو گیا لیکن یہ بات مدلول تو نہیں مدلول منطوق تو یہی ہے کہ اثبات علل سے اثبات معلول ہو گا جب یہ مدلول نہیں تو اس سے دوسرے حکم نفی عبادت لغیرہ کا نکالنا صحیح نہ ہوا اور یہ حکم ثانی درجہ قوۃ میں نہ ہو گا بخلاف مفہوم مخالف کے کہ یہ مفہوم مخالف عند الشوافع مدلول ہوتا ہے اور مدلول سے حکم ثانی کی تخریج قوی ہوتی ہے بخلاف حکم ثانی کی تخریج عن غیر المدلول سے اس لئے ہم نے اس حکم کو نکالنے کے لئے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا ہے۔

☆**فالوصف الاول:** یہاں سے ہر ایک صفت کے تفصیلی نکات کا بیان ہے۔

(۱) صفت رب العالمین سے اشارہ ہوا کہ موجب الحمد لذات الباری تربیت باری ہے وہ اس طرح کہ کائنات کی جمیع نعمتیں اللہ تعالی نے حضرت انسان کے ہی لئے پیدا فرمائیں پھر حضرت انسان ان نعم سے متمتع تب ہو سکتا ہے جب کہ پہلے انسان کو وجود و بقاء نصیب ہو یعنی تمام نعم سے متمتع ہونے کا اصل الاصول صفت ایجاد و صفت تربیت ہوا جب ان ہی صفات کی وجہ سے انسان نعم کو حاصل کر سکتا ہے تو انسان کو چاہئے کہ اس صفت تربیت و ایجاد کی وجہ سے حمد کرے تو موجب للحمد ایجاد و تربیت ہی ٹھہری۔

(۲) الرحمن الرحیم قبل از بیان ایک نکتہ سمجھیے

فائدہ:۔ تمام کائنات پر انعامات باری تعالی کے سلسلہ میں تین مذہب ہیں (۱) فلاسفہ کا (۲) معتزلہ کا (۳) اہل سنت والجماعت کا

(۱) فلاسفہ کا مذہب یہ ہے کہ باری تعالی سے تمام انعامات کا صدور علی وجہ الاضطرار ہے

(۲) معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ صدور الانعامات عن الذات الباری علی وجہ الاضطرار تو نہیں لیکن

واجب ضرور ہے یعنی اثابت مطیع اور سزا عاصی باری تعالی پر واجب ہے اور یہ وجوب بھی تقریبا اضطرار کے مشابہ ہی ہے اور یہ وجوب بوجہ سوابق اعمال کے ہے اسی بناء پر معتزلہ امکان کذب لذات الباری میں اختلاف کرتے ہیں (۳) حضرات متوسطین اہل سنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر تمام انعامات واحسانات محض تفضّل واحسان باری ہے وگرنہ اللہ تعالی پر کسی نیک کی نیکی پر ثواب کا مرتب کرنا واجب نہیں۔ تو اب لفظ الرحمٰن الرحیم میں اشارہ ہوگیا کہ مخلوق پر ہر قسم کے انعامات واحسانات محض تفضّل واحسان کے طور پر ہیں (جس سے معتزلہ وفلاسفہ کی تردید ہوگئی) کیونکہ رحمٰن رحمۃ سے ہے اور رحمۃ کا معنی رقت القلب کا ہوتا ہے اور باری تعالی میں غایات مراد ہوتی ہیں والرقۃ یقتضی التفضل والاحسان۔ اور حتی یستحق الحمد ہمیں قاضی صاحب نے اہل سنت کے مذہب کی صحت اور دوسرے دو مذہبوں کے ابطال کی دلیل کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر دوسرے دو مذہب مراد لئے جائیں تو باری تعالی مستحق للحمد نہیں رہیں گے کیونکہ اگر انعامات کا صدور علی وجہ الاضطرار مانا جائے (کما قال بہ الفلاسفۃ) تو پھر استحقاق حمد لذات الباری نہیں رہتا کیونکہ عمل اضطراری قابل حمد وتعریف نہیں ہوتا اسی طرح اگر صدور الانعامات علی وجہ الوجوب کا قول کیا جائے (کما قال بہ المعتزلۃ) تو پھر بھی استحقاق حمد لذات الباری نہیں رہیگا کیونکہ کوئی حق کسی پر واجب ہو اس واجب کے ادا کرنے سے وہ ادا کرنے والا قابل مدح نہیں ہوتا مثلا اگر مقروض قرضہ ادا کردے تو اس پر اس کی تعریف نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے تو دوسرے کے حق کو ادا کیا ہے لہذا معتزلہ وفلاسفہ کا مذہب باطل ہوا اور اہل سنت والجماعت کا مذہب ثابت ہوا اور استحقاق حمد لذات الباری بھی ثابت رہا۔

یستحق به الحمد میں حتی استینا فیہ ہے۔

(۴) مالک یوم الدین اس کے ذکر کرنے سے مقصود اختصاص ہے یعنی پہلے جو بھی صفات گزری ہیں ان میں صورتا تو ہم شرکت غیر تھا کیونکہ تربیت مثلا باپ بیٹے کی بھی تو کرتا ہے یا بادشاہ رعایا

کی بھی تو کرتا ہے یا اسی طرح انعام واحسان دنیاوی مخلوق کی طرف سے بھی ہوتے رہتے ہیں تو تخصیص نہ ہوئی اگر چہ جس نمونہ کی ربوبیت ورحمۃ باری تعالی اور کمالات ہیں اس نمونہ کی غیر کی نہیں ہے لیکن صورتا تو ہم شرکت غیر تھا بخلاف اسی صفت کے کہ اس میں صورۃ تو ہم شرکت غیر بھی نہیں کہ مالکیت امور کلہا فی یوم الدین فقط ذات باری کی ہی ہوسکتی ہے۔تو خلاصہ یہ نکلا کہ نفس علیۃ استحقاق حمد کے لئے یہی صفات ہیں اور یہ صفات فقط ذات باری میں ہیں تو اختصاص علیۃ فی نفس الامر مقتضی ہے اختصاص معلول فی نفس الامر کو ہاں اگر تحقق کے اعتبار سے بات ہوتی۔تو پھر تو ہم غیر بھی ہوسکتا تھا کیونکہ تحقق میں تو تربیت باپ کی بیٹے کے لئے ہوتی ہے لیکن نفس الامر میں تربیت کرنا اور انعام دینا وغیرہ فقط ذات باری تعالی کی طرف سے ہے نیز **مالک الامور کلها في يوم الدين** میں یہ بھی اشارہ ہوگیا کہ چونکہ میں **مالک الامور کلها في يوم الدين** ہوں لہذا حامدین کو ثواب کا وعدہ اور معرضین عن الحمد کو سزا کی وعید کرتا ہوں۔

اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ

اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ

اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ

اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ

اللہ اللہ اللہ اللہ

اللہ اللہ اللہ

اللہ اللہ

اللہ

إِيَّاكَ نَعبُدُ وَإِيَّاكَ نَستَعِينُ

ثُمَّ إِنَّهُ لَمَّا ذُكِرَ الْحَقِيقُ بِالْحَمْدِ، وَوُصِفَ بِصِفَاتٍ عِظَامٍ تَمَيَّزَ بِهَا عَنْ

پھر بے شک جب اس ذات کا ذکر کیا جا چکا ہے جو لائق حمد ہے اور اس ذات کی ایسی عظیم الشان صفات ذکر کی گئیں جن کی وجہ سے وہ ذات دوسری تمام ذوات سے ممتاز ہو گئی

سَائِرِ الذَّوَاتِ وَتَعَلَّقَ الْعِلْمُ بِمَعْلُومٍ مُعَيَّنٍ خُوطِبَ بِذٰلِكَ، اَیْ يَا مَنْ

اور مخاطب کا علم معلوم معین کے ساتھ متعلق ہو گیا تو اب اس ذات کو بصیغۂ خطاب ذکر کیا گیا یعنی اے وہ ذات

هٰذَا شَانُهُ نَخُصُّكَ بِالْعِبَادَةِ وَالْاِسْتِعَانَةِ، لِيَكُوْنَ اَدَلَّ عَلَى الْاِخْتِصَاصِ

جسکی یہ شان ہے! ہم عبادت اور استعانت کو تیرے ساتھ مخصوص کرتے ہیں، تاکہ یہ زیادہ دلالت کرے اختصاص پر

وَلِلتَّرَقِّیْ مِنَ الْبُرْهَانِ إِلَى الْعِيَانِ وَالْاِنْتِقَالِ مِنَ الْغَيْبَةِ إِلَى الشُّهُوْدِ،

اور تاکہ دلیل سے مشاہدہ کی طرف ترقی اور انتقال من الغیبۃ الی الشهود پر زیادہ دلالت کرے۔

فَكَاَنَّ الْمَعْلُوْمَ صَارَ عِيَاناً وَالْمَعْقُوْلُ مُشَاهَداً وَالْغَيْبَةُ حُضُوْراً، بُنِیَ اَوَّلُ

پس گویا کہ جو چیز درجہ علم میں تھی وہ عیاں ہو گئی اور جو معقول وغیبۃ میں تھی اب مشاہدہ اور حضور میں آ گئی۔ کلام کے

الْكَلَامِ عَلٰى مَا هُوَ مَبَادِی حَالِ الْعَارِفِ مِنَ الذِّكْرِ وَالْفِكْرِ وَالتَّاَمُّلِ فِیْ

اول کی بنیاد ان کیفیات پر تھی جو عارف کے ابتدائی حالات تھے یعنی ذکر وفکر اور صفات باری میں تأمل

اَسْمَائِهٖ وَالنَّظْرِ فِیْ آلَائِهٖ وَالْاِسْتِدْلَالِ بِصَنَائِعِهٖ عَلٰى عَظِيْمِ شَانِهٖ وَبَاهِرِ

اور اسکی نعمتوں میں غور وخوض کرنا اور اللہ کی کاریگریوں سے اسکی عظمت کے درجات پر استدلال پکڑنا اور اس کے

سُلْطَانِهٖ، ثُمَّ قَفّٰى بِمَا هُوَ مُنْتَهٰى اَمْرِهٖ وَهُوَ اَنْ يَّخُوْضَ لُجَّةَ الْوُصُوْلِ

غلبہ سلطنت پر بھی۔ پھر پیچھے لائے ہیں اس چیز کو جو سالک کے حال کا آخر ہے یعنی وصول الی اللہ کے سمندر میں گھس جانا

وَيَصِيرُ مِنْ اَهْلِ الْمُشَاهَدَةِ فَيَرَاهُ عِيَاناً وَيُنَاجِيهِ شِفَاهاً .اَللّٰهُمَّ اجْعَلْنَا

اور اھل مشاھدہ میں سے ہو جاتا پس وہ دیکھتا ہے اسوقت اس ذات پاک کو اپنی آنکھوں سے اور اس سے بالمشافہ سر گوشی کرتا ہے۔ اے اللہ ہمیں بھی ان لوگوں میں سے بنا جو تیری ذات تک

مِنَ الْوَاصِلِيْنَ لِلْعَيْنِ دُوْنَ السَّامِعِيْنَ لِلْاَثرِ .وَمِنْ عَادَةِ الْعَرَبِ التَّفَنُّنُ

پہنچنے والے ہیں ان میں سے نہ بنا جنہوں نے محض تیری خبر سن رکھی ہے۔اور اہل عرب کی عادت قسم بقسم

فِيْ الْكَلَامِ وَالْعُدُوْلُ مِنْ اُسْلُوْبٍ اِلٰى آخَرَ تَطْرِيَةً لَهُ وَتَنْشِيْطاً لِلسَّامِعِ ،

کلام کرنے کی اور ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف منتقل ہونے کی ہے، کلام میں جدّت پیدا کرنے اور

فَيُعْدَلُ مِنَ الْخِطَابِ اِلَى الْغَيْبَةِ ، وَمِنَ الْغَيْبَةِ اِلَى التَّكَلُّمِ وَبِالْعَكْسِ ،

سامع کو راغب کرنے کیلئے چنانچہ خطاب سے غیبت کی طرف اور غیبت سے تکلم کی طرف اور اس کے برعکس کیا جاتا ہے

كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى: حَتّٰى اِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ وَقَوْلِهٖ:وَاللّٰهُ

جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان "یہاں تک کہ جب تم ہوئے کشتیوں میں اور وہ لے کر چلیں ان کو" اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے "اور اللہ وہ ہے

الَّذِيْ اَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيْرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ وَقَوْلِ امْرَءِ الْقَيْسِ

جس نے چلائی ہوائیں پھر اٹھاتی ہیں وہ ہوائیں بادلوں کو پھر اس کو ہانکا ہم نے" اور جیسے امرء القیس کا قول

تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بِالْاِثْمَدِ	وَنَامَ الْخَلِيُّ وَلَمْ تَرْقُدِ
اے جان تیری رات مقام اثمد میں طویل ہو گئی	اور جو شخص خالی عن العشق ہے وہ سو گیا لیکن تمہیں نیند نہیں آئی
وَبَاتَ وَبَاتَتْ لَهُ لَيْلَةٌ	كَلَيْلَةِ ذِي الْعَائِرِ الْاَرْمَدِ
اور اس نے رات گزار دی اور رات گذر بھی گئی	مثل آشوب چشم والے آدمی کی رات کے
وَذٰلِكَ مِنْ نَبَاٍ جَاءَنِيْ	وَخُبِّرْتُهُ عَنْ اَبِي الْاَسْوَدِ
اور یہ (اضطراب) اس منحوس خبر کی وجہ سے تھا جو مجھ تک پہنچی	یعنی مجھ کو خبر دی گئی ابوالاسود کی موت کی

اغراضِ مصنف:۔ایاک نعبد و ایاک نستعین کے ذیل میں تین مسائل کا بیان ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے: ابتداءًایاک نعبد سے وایاک ضمیر منفصل تک التفات کو پیش کر رہے ہیں، لیکن پھراس عبارت میں تین مسئلے بیان ہونگے لیکون ادل تک نفس التفات کی دو شرائط کا بیان ہے، لیکون اول سے ومن عادة العرب تک خاص اس التفات کے نکتے بیان کئے ہیں پھران نکتوں کے دودرجے ہونگے پہلے اجمالی طور پر، بعدہ تفصیلی طور پران سے علم تصوف کا ایک مسئلہ اخذ کرینگے۔اورومن عادة العرب سے وایاک ضمیر منفصل تک التفات کی چھ اقسام کا بیان ہے۔بقیہ تقطیع عبارت اگلی عبارت کے ساتھ ملاحظہ فرمائیں۔

تشریح:۔ ایاک نعبد سے قاضی بیضاوی لتفات کو پیش کررہے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ اس جگہ التفات من الغیبۃ الی الخطاب ہے اوراس قسم کے التفات کے لئے دوشرطیں ہوتی ہیں (۱) جومخاطب ہووہ ممتاز عن جمیع الذات ہو(۲) مخاطب متعین ومعلوم ہو۔اب اس جگہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات مخاطب ہےاوران میں یہ دونوں شرطیں موجود ہیں کہ باری تعالیٰ کی یہاں صفات عظام کو بیان کیا اور یہ صفات بھی مختص ہیں تو اس سے باری تعالیٰ ممتاز عن جمیع الذوات ہیں اور ممتازیت کی وجہ سے معلوم ومتعین بھی ہیں تو التفات صحیح ہوا

☆**لیکون ادل:** سے اس التفات کے دوفائدے ذکر کررہے ہیں۔

فائدہ(۱):۔ التفات من الغیبت الی الخطاب کوذکرکرنے میں زیادہ دلالت علی الاختصاص کی طرف اشارہ کیا ہے کیونکہ قانون ہے کہ تقدم ماحقہ التاخیر یفید الحصر اورنفس حصر واختصاص غیبت کی صورت میں بھی حاصل ہوتا ہے کہ ایاہ نعبد وایاہ نستعین میں نفس حصر حاصل ہوجاتا ہے لیکن زیادۃ دلالۃ علی الاختصاص نہ ہوتی وہ التفات من الغیبۃ الی الخطاب سے ہی حاصل ہوتی ہے وہ اس طرح کہ باری تعالیٰ کوخطاب حقیقۃً نہیں بلکہ تمییز وصفی وعلمی کوقائم مقام

بنایا گیا ہے تمییز مشاہد وحاضر کے لئے، جب تمییز وصفی کو قائم مقام تمییز حاضر کے بنایا گیا تو گویا کہ خطاب کے اندر حکم کا ترتب صفات پر ہو رہا ہے کیونکہ حقیقۃً خطاب جو نہیں ہو سکتا تو یقیناً یہ حکم صفات کی وجہ سے ہوگا اور جب ترتب حکم صفات پر ہوا تو صفات علۃ بنیں گی اس حکم کا معنی یہ ہوگا کہ **ایھا الموصوف والتمیز بالصفات نخصک بالعبادۃ والاستعانۃ** یعنی اختصاص عبادت کیوں ہے **لاجل تمیزک بتلک الصفات عن جمیع الذوات** تو یہاں زیادہ دلالۃ علی الاختصاص ہوئی اور صیغہ غیب ایاہ نعبد کے وقت نفس حصر تو حاصل ہوتا لیکن زیادہ دلالت علی الاختصاص کا فائدہ حاصل نہ ہوتا بلکہ اس وقت صفات کا تذکرہ ہی نہ ہوتا، پھر یہ صفات چونکہ مختص بذات الباری ہیں لہٰذا حکم استعانت بھی مختص بذات الباری ہوگا، بعنوان دیگر غیبت کی صورت میں محض دعویٰ ہی دعویٰ ہوتا کہ ہم اس باری تعالیٰ کی ہی عبادت کرتے ہیں اور خطاب کی صورت میں دعوی بمع دلیل ہے کہ ہم فقط تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے استعانۃ کا سوال کرتے ہیں اور اس کی دلیل یہ ہوگی **لاجل تمیزک بتلک الصفات عن جمیع الذوات فی اعطاء الانعامات والاحسانات**۔

نیز اس زیادہ دلالۃ علی الاختصاص کے ضمن میں یہ اشارہ بھی ہو گیا کہ حامد کے لئے مناسب ہے کہ وہ حضیض حجاب سے ترقی کر کے ذروۂ قرب ومشاہدہ کا مقام حاصل کر لے اور مزید براں عبادت واستعانت میں درجہ احسان (**اعبد ربک کانک تراہ فان لم تکن تراہ فانہ یراک الحدیث**) حاصل کر لے۔

فائدہ(۲):۔ **والترقی من البرھان الی العیان** سے اس مخصوص التفات کا دوسرا فائدہ بیان کیا ہے کہ اس التفات میں حامد کو یہ سمجھایا گیا ہے کہ جو ذات مختص بالحمد ہے اس کا علم بالبرہان والدلیل سے ترقی کر کے علم بالعیان والشہود حاصل کر لے کیونکہ جو علم پہلے حاصل کیا گیا ہے وہ صفات کے ذریعہ تھا اور جو علم صفات کے ذریعہ ہوتا ہے، وہ علم بالبرہان ہوتا ہے اب ایاک نعبد

میں علم بالعیان والمشاہدہ کا حصول ہے اور ترقی کا یہی درجہ ہوتا ہے کہ دلیل کے بعد عین الیقین کا درجہ حاصل کیا جائے، والانتقال من الغیبۃ اس کی دلیل ہے، فکان المعلوم سے اجمال نکتتین کے بعد اسی اجمال کی تفصیل ہی ہے۔

فائدہ:۔ والترقی میں دو نسخے ہیں ایک نسخہ میں لفظ ہے وللترقی لام جارہ کے ساتھ اور دوسرے نسخے میں لفظ ہے والترقی اول الذکر نسخے کے ماتحت وللترقی کا عطف ہوگا لیکون پر اور دو نکتے بنیں گے اور اس میں کوئی اشکال نہیں کہ التفات کو اختیار کیا تا کہ دلالت علی زیادۃ الاختصاص ہو جائے اور تا کہ ترقی من البرہان الی عیان ہو جائے البتہ دوسرے نسخے کے ماتحت والترقی کا عطف ہوگا اختصاص پر عبارت یوں ہوگی **لیکون ادل علی الاختصاص ولیکون ادل علی الترقی** پہلے نکتہ کے اعتبار سے تو صحیح ہے کہ التفات کی صورت میں (اول اسم تفضیل کے صیغہ کی رعایت کرتے ہوئے) زیادہ دلالت علی الاختصاص ہوتی ہے اور غیبۃ کی صورت زیادہ دلالت تو نہیں ہوگی البتہ نفس اختصاص کا ثبوت (بوجہ تقدیم) کے باقی ہوگا البتہ نکتہ ثانیہ میں اشکال ہوگا کیونکہ اس وقت معنی یہ ہوگا کہ التفات کو اختیار کیا تا کہ زیادہ دلالت ہو جائے ترقی من البرہان الی العیان کی طرف اور اگر التفات نہ ہو بلکہ غیبت ہی رہے تو زیادہ دلالۃ علی الترقی نہیں ہوگی البتہ نفس ترقی ثابت ہوگی حالانکہ غیبت کی صورت میں بالکل نفس ترقی من البرہان الی العیان کا ہی فقدان ہے کیونکہ جب صیغہ ہی غیب کا ہے تو عیان کیسے ہوا لہذا یہ نسخہ موجودہ میں والترقی کا لفظ مخدوش ہوا جس سے خلل فی المقصود ہوتا ہے۔

جواب:۔ علامہ شیخ زادہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس جگہ صورۃ عطف علی لفظ الاختصاص کے وقت معطوف علیہ میں زیادتی مخصوص مراد ہوگی اور معطوف میں زیادتی مطلقہ مراد ہوگی اور اسم تفضیل کی استعمال دونوں طرح سے ہوتی رہتی ہے کہ بعض مقام میں زیادتی کسی خاص مفضل علیہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور بعض دفعہ زیادتی مطلق مراد ہوتی ہے کسی خاص مفضل علیہ کا اعتبار

نہیں ہوتا، تو یہاں بھی معطوف علیہ میں تو زیادتی خاص مفضل علیہ کے اعتبار سے ہوگی کہ التفات الی الخطاب کی صورت میں زیادہ دلالت علی الاختصاص ہوتی ہے یہ بنسبت غیبت کے ہے کہ غیبت میں نفس اختصاص کا وجود ہوتا ہے اور برہان سے عیان کی طرف جو زیادہ ترقی ہے اور یہ زیادتی مطلقہ ہے نہ کہ بہ نسبت غیبۃ کے تا کہ کہا جائے کہ غیبت کے وقت نفس ترقی کا وجود باقی رہے گا اور یہ زیادتی ترقی اس لحاظ سے ہے کہ جو ذات حقیقۃ بھی معاین ومشاہد ہو سکے اس کو صیغہ خطاب سے پکارا جائے تو اس میں اتنی ترقی نہیں جتنی اس وقت ہوتی ہے جب صیغہ خطاب سے ایسی ذات کو پکارا جائے جو حقیقۃً معاین ومشاہد نہ ہو سکتی ہو۔

عبارتی فائدہ:۔ دنیا میں حقیقۃً مشاہدہ ومعائنہ ذات باری تعالی کا ناممکن ہے اس پر نص قرانی لن ترانی موجود ہے جس سے امتناع مشاہدہ باری لغیرہ معلوم ہوتا ہے اگرچہ رب ارنی سے امکان ذاتی بھی معلوم ہوتا ہے لیکن بہر حال دنیا میں ذات باری کا مشاہدہ حقیقۃً جب ناممکن ہے تو پھر ترقی من البرہان الی العیان یا الی الشہود یا الی الحضور کے کہنے کا کیا مطلب ہوا؟

جواب:۔ عبد حامد کے اعراض عمن سوی اللہ علی وجہ الکمال سے جو ایک حالت راسخہ پیدا ہوتی ہے اس حالت راسخہ کو بھی مشاہدہ ومعائنہ سے تعبیر کیا جاتا ہے یعنی جب حامد مستغرق فی جناب القدس الباری تعالی ہو جاتا ہے تو اس کمال استغراق کو معائنہ کہا جاتا ہے یہاں وہی مشاہدہ ومعائنہ مراد ہے **کما قال السالک فی سبیل اللہ۔**

خیالک فی عینی ذکرک فی فمی ومثواک فی قلبی فاین تغیبُ

یہاں بھی اسی قسم کا مشاہدہ مراد ہے لہذا گنجائش اعتراض نہیں۔

☆**بنی اول الکلام :** سے مسئلہ تصوف کا استنباط ہے۔ بعنوان دیگر پہلے دو نکتہ ء التفات کے علماء ظاہر کے لحاظ سے تھے اور اب نکتہ التفات علماء باطن کے لحاظ سے ہے وہ یہ کہ علم تصوف میں مقصود تزکیہ ء باطن ہوتا ہے اور جو عارف ہوتا ہے اس کے دو حال ہوتے ہیں ابتداء اور انتہاء

۔ابتداء سلوک میں اس کو مداومت علی ذکر الباری تعالی والفکر فی اسماء الصفاتیہ اور اس کی نعمتوں میں نظر کرنا اور اس کی مصنوعات سے اس کی عظمت شان پر اور غلبہ سلطنت پر استدلال پکڑنے کی تلقین کی جاتی ہے تا کہ مجاہدہ اور ریاضت کرنا آسان ہو جائے، پھر ریاضت ومجاہدہ کے بعد انتہاء یہ ہوتی ہے کہ استغراق فی اللہ انقطاع عمن سوی اللہ ہو اور وہ اہل مشاہدہ سے ہو اس کو وحدت شہود کہتے ہیں یعنی ہمہ از وست (نہ کہ ہمہ اوست وحدت وجود **کما قال به المبتدعون**) یعنی تمام کائنات میں جہاں بھی نظر کی جائے تو فقط خدا ہی کی ذات نظر آئے یعنی انوارات ربانی وتجلیات حمدانی وفیضان سبحانی کا اس سالک میں اتنا حلول ہو جاتا ہے کہ اسے بجز ذات باری تعالی کے اور کوئی چیز نظر بھی نہیں آتی جیسے کہ دن کو ستارے باوجود موجود ہونے کے سورج کی شعاع کے غلبہ کی وجہ سے نظر نہیں آتے تو اس طرح اس سالک وصوفی کا مشاہدہ عمل ہو جاتا ہے کہ اس کے سامنے تمام چیزیں موجود تو ہوتی ہیں لیکن انوار باری تعالی کے غلبہ کی وجہ سے کوئی چیز اسے نظر نہیں آتی۔ لیکن یہ منتہی سالک ہے (کہ سیر الی اللہ ختم ہوئی) واصل کی یہاں سے ابتداء ہوتی ہے کہ سیر فی اللہ کا درجہ شروع ہوتا ہے اور یہ درجہ ختم ہوتا ہی نہیں ہے کیونکہ سیر فی اللہ صفات میں ہوتی ہے اور صفات باری لاتعد ولاتحصیٰ ہیں، اسی درجہ کو محبوب سبحانی سید السند جیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس طریقہ سے بیان کیا

شربت الحب کاسأ بعد کأس — فما نفلها الشراب وما رويث

تو اسی طرح سورۃ فاتحہ میں بھی پہلے الحمد للہ میں باری تعالی کے نام کا ذکر ہوا اور بعدہ صفات ثلاثہ بصیغہ غیب ذکر ہوئیں تا کہ ابتداء سالک ہو جائے اور بعدہ صیغہ خطاب کا ذکر کیا گیا تا کہ وہ سالک وعارف اب مقام مشاہدہ ومعائنہ کو حاصل کر لے۔ **اللهم اجعلنا من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر ورزقنا مقام المشاهدة والسير فيك، امين يا اله العالمين۔**

☆**ومن عادة العرب:** سے نفس التفات کا عمومی نکتہ بیان کر رہے ہیں جس کے ضمن میں التفات کے اقسام ستہ کا بیان ہوگا چنانچہ التفات کی چھ صورتیں ہیں۔ کیونکہ اسلوب تین ہیں تکلم۔ غیبت۔ خطابت۔ ہر ایک کی دوسرے کی طرف اضافت کریں تو مجموعہ چھ قسم بنتے ہیں۔

(۱)من الغیبة الی الخطاب — (۲)من الغیبة الی التکلم

(۳)من الخطاب الی الغیبة — (۴)من الخطاب الی التکلم

(۵)من التکلم الی الغیبة — (۶)من التکلم الی الخطاب

اس التفات میں دو نکتے ہیں ایک بالنسبۃ الی المتکلم اور دوسرا بالنسبۃ الی المخاطب، متکلم کی نسبت تو نکتہ ہے تطریۃ للکلام یعنی کلام کو جدید بنانا گویا کہ اس قسم کے التفات سے متکلم کا سامع کو یہ بتلانا مقصود ہوتا ہے کہ وہ اپنے مضمون کو ہر عنوان کے ساتھ پیش کر سکتا ہے اور مخاطب کے لحاظ سے نکتہ تنشیطاً لہ کا ہے کہ مخاطب لکل جدید لذیذ کے تحت ہر نئے اسلوب کلام سے سرور ولذت حاصل کرتا ہے استشہادِ قرآن اثبات التفات پر **حتیٰ اذا کنتم فی الفلک جرین بھم** پہلے کنتم سے مخاطب کیا اور بعدہ بھم میں ہم ضمیر غائب سے تعبیر کیا یہ التفات من الخطاب الی الغیبۃ ہے۔ دوسری آیت میں ہے

واللہ الذی ارسل الریاح الی قولہ فسقناہ الی بلد طیب

اس میں پہلے اپنی ذات کو اسم ظاہر صیغہ غائب سے تعبیر کیا اس کے بعد فسقناہ میں تکلم سے تعبیر کیا تو یہاں التفات من الغیبۃ الی التکلم ہے۔ پھر قاضی صاحب نے امراء القیس مشہور عرب شاعر کا ایک مرثیہ پیش کیا کہ یہ التفات فقط قران مجید کے ساتھ خاص نہیں بلکہ محاورات کلام عرب میں بھی پایا جاتا ہے چنانچہ اشعار یہ ہیں

تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بِالْإِثْمَدِ	وَنَامَ الْخَلِيُّ وَلَمْ تَرْقُدِ

یہاں اپنی ذات کو صیغہ خطاب سے مخاطب کیا حالانکہ مقتضی مقام تکلم کا تھا تو یہ بھی التفا

ت من التکلم الی الخطاب ہے امرأالقیس نے یہ مرثیہ اپنے والد ابوالاسود کی موت کے وقت پیش کیا تھا یا بھائی کی وفات پر۔

معنی یہ ہے کہ اے نفس: تیری رات اثمد مقام میں لمبی ہوگئی ہے (حزن کی وجہ سے) اور غموں سے خالی آدمی سوگیا اور تو نہیں سویا۔

اثمد بکسر الھمزہ وبکسر المیم اس پتھر کا نام ہے جس سے سرمہ بنتا ہے۔اس کی تعریف رسول پاک ﷺ نے فرمائی ہے،بعض حضرات نے کہا ہے کہ اثمد بکسرین جس طرح پتھر کا نام ہوسکتا ہے اسی طرح جگہ کا نام ہوسکتا ہے کہ اشتراک لفظی ہو۔ الاثمُد بضم المیم جگہ کا نام ہے

وَبَاتَ وَبَاتَتْ لَهُ لَيْلَةٌ	كَلَيْلَةِ ذِي الْعَائِرِ الْاَرْمَدِ

اور پھر سویا وہ بھی (یعنی امراءالقیس) اور اس کی رات بھی مثل آنکھ میں خس وخاشاک پڑنے والے کے اور آشوب چشم والی مرض میں مبتلا ہونے والے کے ہے۔

ذی العائر خس وخاشاک والا۔ الارمد آشوب چشم کی مرض والا۔

یہاں بات کی ضمیر کا مرجع وہی اپنی ذات کو بنا رہا ہے تو یہاں بھی التفات ہوا کہ پہلے اپنے آپ کو مخاطب بنا چکا تھا اب غائب سے تعبیر کیا تو یہاں التفات عن الخطاب الی الغیبۃ ہوا۔

وَذٰلِكَ مِنْ نَبَأٍ جَاءَنِيْ	وَخُبِّرْتُهُ عَنْ اَبِي الْاَسْوَدِ

اور یہ سارا اضطراب،حزن مجھے اس خبر کی وجہ سے ہوا جو میرے پاس ابوالاسود کے متعلق پہنچی

اس شعر میں جاء نی میں،ی،ضمیر متکلم سے اپنے آپ کو تعبیر کیا حالانکہ پہلے بات میں ضمیر غائب کا مرجع تھا تو اس جگہ التفات من الغیبۃ الی التکلم ہوا۔

فائدہ:۔ قاضی صاحب نے صریح عبارت میں فقط دو قسم التفات کے پیش کئے ہیں باقی چار اقسام کو بالعکس میں مضمر کر دیا ان کا اخراج ضروری ہے تو وہ اس طرح ہوگا کہ بالعکس کے ساتھ

والے لفظ کو غیبۃ کیساتھ ملایا جائے گا تو دوسرا قسم نکلے گا من التکلم الی الغیبت و من التکلم الی الخطاب ، پھر بالعکس کا تعلق غیبت کے ساتھ کہ التفات من الغیبۃ الی الخطاب ۔ نیز خطاب کو پکڑ کر تکلم کے ساتھ ملایا جائے گا یعنی من الخطاب الی التکلم

دوسری بات یہ ہے کہ قاضی صاحب نے جو التفات کے بارے میں شعر پیش کیا ہے اس میں تین التفات میں سے آخری دو التفات من الخطاب الی الغیبت یا من الغیبت الی التکلم وہ بعینہ قران مجید کی آیتوں والے التفات ہیں البتہ تیسرا التفات ابتدائی من التکلم الی الخطاب ہے یہ قسم نیا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل شعر میں التفات مقصود فقط یہی ہے

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ اس پہلے قسم کے التفات میں مقتضائے مقام تکلم کو چاہتا تھا اور خطاب کا صیغہ استعمال کیا تو یہاں التفات من التکلم الی الخطاب ہوا اس میں جمہور اور علامہ سکا کی کا اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک التفات تب ہوسکتا ہے جبکہ طرق ثلاثہ میں سے کسی ایک طریقہ کا پہلے عبارت میں ذکر ہوا اور بعد میں دوسرا اسلوب اختیار کیا گیا ہو اس کو التفات کہیں گے اگر فقط مقتضائے مقام اسلوب کو چاہتا ہو اور اس سے عدول کر کے دوسرا اسلوب اختیار کیا گیا ہوا اس کو التفات عندالجمہور نہیں کہیں گے علامہ سکا کی کے نزدیک جمہور والا التفات بھی التفات ہے لیکن اگر محض مقتضائےمقام سے عدول کر کے دوسرا اسلوب اختیار کر لیا گیا ہو اس کو بھی علامہ سکا کی صاحب التفات کہتے ہیں ،تو مذہب سکا کی اور جمہور میں نسبت عموم وخصوص مطلق ہے کہ جو التفات عندالجمہور ہوگا وہ عندالسکا کی بھی التفات ہوگا لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جو التفات عند السکا کی ہو وہ عندالجمہور بھی التفات ہو چنانچہ قران میں ہے **ومالی لا اعبد الذی فطرنی والیہ ترجعون** اس میں بقرینہ ترجعون مقام خطاب تھا کہ **ومالکم لا تعبدون** کہا جاتا لیکن اسلوب تکلم اختیار کیا گیا یہ التفات عندالسکا کی ہوگا ،عندالجمہور التفات نہیں ہوگا اب اس شعر میں تین التفات پیش کیے تو ایک تو ان میں التفات مقصودی ایک ہی ہے اور پھر چونکہ التفات مقصودی

وہی ایک ہے اس میں قاضی صاحب نے اشارہ کردیا کہ قاضی صاحب کے نزدیک التفات کے بارے میں مذہب راجح علامہ سکاکی کا ہی ہے کہ مقتضائے مقام سے عدول کر کے دوسرے اسلوب کو اختیار کرنا بھی التفات ہوتا ہے۔

وَإِيَّا ضَمِيرٌ مَنصُوبٌ مُنفَصِلٌ ، وَمَا يَلْحَقُهُ مِنَ الْيَاءِ وَالْكَافِ وَالْهَاءِ

اور ایّا ضمیر منصوب منفصل ہے اور جو اس کے آخر میں یاء اور کاف اور ھاء لگتے ہیں

حُرُوفٌ زِيدَتْ لِبَيَانِ التَّكَلُّمِ وَالْخِطَابِ وَالْغَيْبَةِ لَا مَحَلَّ لَهَا مِنَ

حروف تکلم اور خطاب اور غیبت کو بیان کرنے کیلئے زیادہ کیے گئے ہیں ان کا محل اعراب نہیں

الْإِعْرَابِ كَالتَّاءِ فِي أَنْتَ وَالْكَافِ فِي أَرَأَيْتَكَ وَقَالَ الْخَلِيلُ إِيَّا مُضَافٌ

جسطرح انت کی تاء اور ارایتک کا کاف، اور خلیل نے کہا ایّا ان چیزوں کی طرف مضاف ہے

إِلَيْهَا ، وَاحْتَجَّ بِمَا حَكَاهُ عَنْ بَعْضِ الْعَرَبِ إِذَا بَلَغَ الرَّجُلُ السِّتِّينَ فَإِيَّاهُ

اورانہوں نے اس مقولہ سے استدلال کیا جسے بعض عرب نے نقل کیا ہے "جب آدمی ساٹھ سال کی عمر کو پہنچ جائے تو

وَإِيَّا الشَّوَابِّ ، وَهُوَ شَاذٌّ لَا يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ .وَقِيلَ :هِيَ الضَّمَائِرُ ، وَإِيَّا

اپنے کو نوجوان عورتوں سے بچائے"۔ مگر یہ حکایت شاذ ہے اس پر اعتماد نہیں کیا گیا۔ اور کہا گیا ہے یہ ضمائر ہیں اور ایّا

عُمْدَةٌ فَإِنَّهَا لَمَّا فُصِلَتْ عَنِ الْعَوَامِلِ تَعَذَّرَ النُّطْقُ بِهَا مُفْرَدَةً فَضُمَّ إِلَيْهَا

انکے لیے سہارا ہے پس بے شک جب ان کو جدا کیا گیا عوامل سے تو متعذر رہو گیا ان کو علیحدہ بولنا لہذا ایّا کو ان کے ساتھ ملادیا گیا

إِيَّا لِتَسْتَقِلَّ بِهِ ، وَقِيلَ :الضَّمِيرُ هُوَ الْمَجْمُوعُ .وَقُرِئَ (أَيَّاكَ)

تاکہ وہ مستقل ہو جائیں اس کے ساتھ مل کر۔ اور بعض نے کہا کہ دونوں چیزوں کا مجموعہ ضمیر ہے۔ اور ایَّاکَ

بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ وَ هَيَّاكَ بِقَلْبِهَا هَاءً .وَالْعِبَادَةُ :أَقْصَى غَايَةِ الْخُضُوعِ

بفتح الہمزہ پڑھا گیا ہے اور ھیاک ہمزہ کو ھاء سے تبدیل کر کے بھی پڑھا گیا ہے۔ اور عبادت انتہائی درجہ کا خضوع

وَالتَّذَلُّلِ وَمِنْهُ طَرِيْقٌ مُعَبَّدٌ اَىْ مُذَلَّلٌ ، وَثَوْبٌ ذُوْ عَبْدَةٍ إِذَا كَانَ فِيْ غَايَةِ
اور تذلل ہے اور اسی سے طریق معبد ماخوذ ہے یعنی مستعمل و ذلیل کردہ راستہ، اور اسی سے ثوب ذو عبدہ ہے جبکہ وہ کپڑا سخت
الصَّفَاقَةِ ، وَلِذٰلِكَ لَا تُسْتَعْمَلُ إِلَّا فِي الْخُضُوْعِ لِلّٰهِ تَعَالٰى
بناوٹ والا ہو اور اسی لیے لفظ عبادت اس خشوع وخضوع کیلئے استعمال ہوتا ہے جو صرف اللہ کیلئے ہو۔

اغراض مصنف:۔ وایا ضمیر منفصل سے اھدنا الصراط المستقیم تک مضمون آیت پر بحث کے بعد الفاظ مفرد کی تشریح مقصود ہے پھر وایا ضمیر منفصل سے والعبادۃ تک ضمیر ایاک کی تفصیل وتحقیق ہے جس میں چھ اجزاء ہیں ان کے بارے میں چار مذاہب اور دو قراءت شاذہ کا بیان ہے۔ پھر والعبادۃ سے والاستعانۃ تک عبارت کا معنی لغوی واصطلاح شرع کا بیان ہے۔

تشریح:۔ مذاہب اربعہ کی وجہ حصر یہ ہے کہ اس بات کو سب مانتے ہیں کہ یہ ہے ضمیر منفصل پھر اس میں اختلاف ہے کہ کیا مجموعہ ایاک کا ضمیر ہے یا ایک جزء ایاک کا تو ضمیر ہے اور دوسرا جزء زائد ہے، پھر اگر ایک جزء ضمیر ہے تو کیا پہلی جزء ضمیر ہے یا دوسری جزء ضمیر ہے پھر اگر اول جز ضمیر ہے تو دوسری جزء زائد اسم ہے یا حرف ہے تو یہاں ایک طبقہ نحات کا مذہب تو یہ ہے کہ مجموعہ ایاک کا ضمیر ہے اور ایک طبقہ نحات کوفہ کا اس طرف گیا ہے کہ ایاک کا ایک جزء ضمیر ہے اور جزء بھی دوسرا ضمیر ہے، پہلا جز محض ستون کے درجہ میں ہے، اور اگر اول جزء کو ضمیر مانا جائے تو پھر خلیل بن احمد فراہیدی کا مسلک یہ ہے کہ ضمیر جزء اول ہے اور دوسرا جزء اسم ہے، باقی جمہور محققین زجاج، سیبویہ، بوعلی سینا کا مسلک یہ ہے کہ جزء اول ضمیر ہے اور جز ثانی حرف ہے اسم نہیں ہے۔

مذہب اول:۔ ان چار مذاہب میں سے قاضی صاحب کے نزدیک راجح اول مذہب یعنی جمہور کا ہے کہ ایاک کا ایک جزء ضمیر ہے اور وہ جز بھی اول ہے اور ثانی جزء حرف ہے اسم نہیں، دو

محاورے پیش کئے کہ ایای وایاہ وایاک میں ضمیر فقط ایا ہے اور اور ک، اور یاء محض غیبت اور تکلم اور خطاب کے بیان کرنے کے لئے ہے جیسے کہ انت، میں ضمیر ان ہے۔ لیکن طلب غور بات یہ ہے کہ تنویرین میں سے ایک تنویر تو صحیح ہے ایک تنویر صحیح نہیں اور جو تنویر صحیح نہیں ہے وہ انت ہے کہ یہ بھی مختلف فیہ ہے کہ بعض حضرات مجموعہ کو جز کہتے ہیں بعض ان کو ضمیر اور تاء کو زائدہ اور بعض تاء کو ضمیر اور ان کو زائدہ کہتے ہیں لہذا مختلف فیہ چیز کو بطور تنویر کے پیش کرنا صحیح نہیں ہے البتہ ارأ یتک والی تنویر صحیح ہے، دلیل یہ ہے کہ ارأ یتک کا مفعول اسم ظاہر ہمیشہ بعد میں مستعمل ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے ارء یتک زیــــدا اب جب اس کا مفعول ایک ہی ہوتا ہے اور وہ بھی زیدا موجود ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ کاف زائدہ ہے، نیز یہاں مخاطب کے لحاظ سے کاف ہی تبدیل ہوتی رہتی ہے کبھی مفرد کبھی تثنیہ کبھی جمع اور مفعول ایک رہتا ہے اس بات کو علامہ شیخ زادہ نے ذکر فرمایا ہے

دوسری بات یہ ہے کہ ارأ یتک کا معنی جواخبرنی کیا جاتا ہے حالانکہ اس معنی کو لفظ کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں ہے تو اس کی حقیقت کو علامہ زمخشری نے لکھا ہے کہ اصل میں ارء یتک کا معنی استفہام بصر کا ہے کہ کیا تو نے دیکھا ہے اور رؤیـــت بصری سبب بنتی ہے اخبار کے لئے تو ذکر السبب ارادۃ المسبب مجاز مرسل کا ایک قسم مراد ہے لہذا ارأ یتک کا معنی اخبـرنـی کرنا مجازا ہے اب اس جگہ ضمیر تو تاء کی ہوتی ہے لیکن طلب اختصار کے پیش نظر کاف زائدہ کو ہی عام طور پر تبدیل کرتے رہتے ہیں مثلا ارأیتک ارأ یتکـمـا ارأ یتکم البتہ بعض اوقات ارأ یتم اصل صیغہ کو ہی تبدیل کر دیا جاتا ہے ویسے عام طور پر اس حرف زائدہ کاف کو ہی تبدیل کرتے ہیں اور صیغہ ایک ہی رہتا ہے۔

مذہب ثانی:۔ خلیل بن احمد فراہیدی کا ہے کہ ضمیر جز اول اور آخر جز مثلا ایای میں یاء اور ایاک میں کاف اور ایاہ میں ہا یہ اسم ہیں اور مضاف الیہ ہیں ضمیر منفصل کے لئے، اس کا محاورۃ پیش کیا کہ

إِذَا بَلَغَ الرَّجُلُ السِّتِّيْنَ فَإِيَّاهُ وَإِيَّا الشَّوَابِّ

جب آدمی ساٹھ سال کی عمر کو پہنچ جائے تو اپنے آپ کو عورتوں کے ساتھ جماع کرنے سے بچائے

اس جگہ ایـا ضمیر کی اضافت الشـواب اسم ظاہر کی طرف ہے اور قانوناً جب اس کا مضاف الیہ اسم ظاہر بن سکتا ہے تو اسم ضمیر یقیناً بطریق اولی مضاف الیہ بن سکتا ہے۔

جواب من الجمھور:۔ جمہور محققین کی طرف سے جواب یہ ہے کہ آپ کا پیش کردہ قول بطور محاورہ کے یہ شاذ ہے کیونکہ جز اول ضمیر ہے اور ضمیر عام طور پر بالکل مضاف نہیں ہوتیں تو یہاں مضاف کیسے ہو سکتی ہے۔

مذہب ثالث :۔ کوفیین کا ہے کہ ضمیر جز ثانی ہے اور جزء اول ستون کے درجہ میں ہے کیونکہ ضربنی، ضربہ، ضربک میں ضمیر آخری جز ہیں تو یہاں افعال کے ساتھ اتصال کی وجہ سے باقی ہیں جب ان کو افعال سے منفصل کر دیا گیا تو افعال کی طرح ان سے پہلے ایک چیز لائے تا کہ ستون بن سکے۔

جواب من الجمھور:۔ اگر ضمیر جز ثانی کو مانا جائے اور ایا کو ستون مانا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ ستون اصل سے بڑا ہو حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے۔

مذہب رابع :۔ مجموعہ ضمیر ہے کیونکہ عام طور پر استعمال مجموعہ ہوتی ہے، اثبات مذہب کی دلیل چونکہ نہیں دی تھی اس لئے تردید کی ضرورت بھی پیش نہیں آئی۔

(۵) قراءت شاذہ: ایک قرءت میں ایاک بفتح الھمزہ پڑھا گیا ہے اور پھر حروف حلقی العین میں ہر ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکتا ہے تو ایک قراءۃ شاذہ میں ہمزہ کو ہا سے تبدیل کر کے ھیاک بھی پڑھا جاتا ہے پھر اسمیں دو صورتیں ہیں بکسر الہاء وبفتح الہاء اس لحاظ سے تین قرءتیں ہوئیں۔

☆ **والعبادۃ اقصی غایۃ الخضوع:** یہاں سے والاستعانۃ تک عبارت کا معنی لغوی

واصطلاح شرع کا بیان ہے چنانچہ عبادت کا لغوی معنی ہوتا ہے تذلل اور ذلت کا آخری درجہ۔ طریق معبد جرنیلی سڑک کو کہا جاتا ہے جو رات دن انسانوں وحیوانات کے پاؤں کے نیچے روندی جاتی ہے۔ ثوب ذو عبدة بہت موٹے کپڑے کو کہا جاتا ہے کیونکہ وہ بھی گھوڑے کا تل بنایا جاتا ہے گدھے کا پٹیر بھی بنایا جاتا ہے، تو اب محاورات لغویہ کے ماتحت عبادت کا معنی محض ذلت کا تھا اور اصطلاح شرع میں انتہائی درجہ کی ذلت وخضوع کے اظہار کو عبادت کہا جاتا ہے اور پھر انتہائی درجہ کی ذلت کا اظہار اس ذات کے لئے ہونا چاہئے کہ جو ذات کمال درجے کی منعم محسن ہو۔ اور وہ ذات باری تعالی ہی ہے اس لئے عبادت کا اختصاص بذات الباری ہے، پھر اقسام عبادت میں سے صلوٰۃ بھی ہے اور اجزاء صلوۃ میں سے اہم الاجزاء سجدہ بھی ہے جس میں اشرف الاعضاء (چہرے) کو اہون الاشیاء (مٹی) پر رکھ کر انتہائی عاجزی وذلت کا اظہار کیا جاتا ہے لہذا غیر اللہ کے لئے سجدہ بھی جائز نہ ہوگا خواہ تعظیمی ہی کیوں نہ ہو۔

وَالْاِسْتِعَانَةُ :طَلَبُ الْمَعُوْنَةِ وَهِيَ :إِمَّا ضَرُوْرِيَّةٌ ، اَوْ غَيْرُ ضَرُوْرِيَّةٍ
اور استعانت نام ہے مدد طلب کرنے کا اور یہ معونت ضروری ہو گی یا غیر ضروری
وَالضَّرُوْرِيَّةُ مَا لَا يَتَأَتَّى الْفِعْلُ دُوْنَهُ كَاِقْتِدَارِ الْفَاعِلِ وَتَصَوُّرِهٖ وَحُصُوْلِ
اور ضروری وہ ہے کہ جس کے بغیر فعل حاصل نہ ہو جیسے فاعل کا قادر ہونا اور فاعل کو اس فعل کا علم ہونا اور آلہ اور
آلَةٍ وَمَادَّةٍ يَفْعَلُ بِهَا فِيْهَا وَعِنْدَ اِسْتِجْمَاعِهَا يُوْصَفُ الرَّجُلُ بِالْاِسْتِطَاعَةِ
مادے کا حاصل ہونا کہ جس آلہ کے ذریعے اس مادہ میں فعل انجام پائے گا اور ان معونات کے جمع ہونے کے وقت آدمی کو اس فعل کا مستطیع قرار دیا جائے گا
وَيَصِحُّ اَنْ يُّكَلَّفَ بِالْفِعْلِ وَغَيْرُ الضَّرُوْرِيَّةِ تَحْصِيْلُ مَا يَتَيَسَّرَ بِهِ الْفِعْلُ
اور اس کو فعل کا مکلف بنانا صحیح ہوگا اور معونت غیر ضروریہ ان چیزوں کا حاصل کرنا جن کے ذریعے فعل آسان اور سہل ہو جائے

وَيَسْهُلُ كَالرَّاحِلَةِ فِي السَّفَرِ لِلْقَادِرِ عَلَى الْمَشْيِ ، اَوْ يُقَرِّبُ الْفَاعِلَ

جیسے قادر علی المشی کے لئے سفر میں سواری یا (معونت غیر ضروریہ ان چیزوں کے فراہم کرنے کا نام ہے) جو فاعل کو

إِلَى الْفِعْلِ وَيَحُثُّهُ عَلَيْهِ ، وَهٰذَا الْقِسْمُ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ صِحَّةُ التَّكْلِيفُ

فعل کے قریب کر دیں اور اس کو فعل پر ابھاریں اور اس قسم پر صحت تکلیف موقوف نہیں ہے۔

وَالْمُرَادُ طَلَبُ الْمَعُوْنَةِ فِي الْمُهِمَّاتِ كُلِّهَا ، اَوْ فِيْ اَدَاءِ الْعِبَادَاتِ ،

اورمراد تمام مقاصد میں معونت طلب کرنا ہے یا بالخصوص عبادات کے ادا کرنے میں۔

وَالضَّمِيْرُ الْمُسْتَكِنُّ فِيْ الْفِعْلَيْنِ لِلْقَارِىءِ وَمَنْ مَّعَهُ مِنَ الْحَفَظَةِ ،

اور دونوں فعلوں میں جو ضمیر متکلم مستتر ہے اس سے خود پڑھنے والا اور فرشتے جو اس پر نگران مقرر ہیں۔

وَحَاضِرِى صَلَاةِ الْجَمَاعَةِ اَوْ لَهُ وَلِسَائِرِ الْمُوَحِّدِيْنَ اَدْرَجَ عِبَادَتَهُ

اور حاضرین جماعت مراد ہیں یا خود پڑھنے والا اور جمیع مومنین مراد ہیں۔قاری نے اپنی عبادت کو دوسرے مومنین کی عبادت

فِيْ تَضَاعِيْفِ عِبَادَتِهِمْ وَخَلَطَ حَاجَتَهُ بِحَاجَتِهِمْ لَعَلَّهَا تُقْبَلُ بِبَرَكَتِهَا

کی تہوں میں داخل کر دیا اور اپنی حاجت کو ان کی حاجت کے ساتھ ملا دیا تا کہ اس کی عبادت قبول کی جائے ان کی برکت سے

وَيُجَابُ اِلَيْهَا وَلِهٰذَا شُرِعَتِ الْجَمَاعَةُ وَقُدِّمَ الْمَفْعُوْلُ لِلتَّعْظِيْمِ

اور انکے ساتھ اسکی حاجت پوری کر دی جائے اسی وجہ سے نماز باجماعت مشروع ہوئی۔اور مفعول کو مقدم کیا گیا تعظیم

وَالْاِهْتِمَامِ بِهٖ وَالدَّلَالَةِ عَلَى الْحَصْرِ وَلِذٰلِكَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ

کیلئے اور مہتم بالشان ہونے کی وجہ سے اور دلالت علی الحصر کی غرض سے اور اسی لئے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے

اللّٰهُ عَنْهُمَا مَعْنَاهُ نَعْبُدُكَ وَلَا نَعْبُدُ غَيْرَكَ وَتَقْدِيْمُ مَا هُوَ مُقَدَّمٌ

ایاک نعبد کے معنیٰ ''ہم تیری عبادت کرتے ہیں اور تیرے غیر کی عبادت نہیں کرتے'' کے ساتھ کیے ہیں۔(نیز ایاک کو مقدم کیا گیا) اس چیز کو پہلے لانے کے لئے

فِي الْوُجُوْدِ وَالتَّنبِيهِ عَلَى اَنَّ العَابِدَ يَنبغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ نَظرُهُ إِلَى الْمَعْبُوْدِ

جو وجود واقعی میں پہلے ہے اور تنبیہ کرنے کیلئے اس بات پر کہ عابد کے لئے مناسب ہے کہ اول وہلہ میں اس کی

اَوَّلاً وَبِالذَّاتِ ، وَمِنهُ إِلَى العِبَادَةِ لَا مِنْ حَيثُ اَنَّهَا عِبَادَةٌ صَدَرَتْ عَنهُ

نظر بلا واسطہ معبود کی طرف ہونی چاہیے اور پھر اس سے عبادت کی طرف (لیکن) اس حیثیت سے نہیں کہ وہ

بَلْ مِنْ حَيثُ اَنَّهَا نِسبَةٌ شَرِيفَةٌ إِلَيهِ وَوُصْلَةٌ سَنِيَّةٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحَقِّ ،

ایک عبادت ہے جو اس سے صادر ہوئی ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک شریف نسبت ہے جس کا منتہی ذات باری ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ عابد اور حق تعالی کے درمیان ایک تعلق ہے

فَإِنَّ الْعَارِفَ إِنَّمَا يَحِقُّ وُصُوْلُهُ إِذَا اسْتَغرَقَ فِيْ مُلَاحَظَةِ جَنَابِ الْقُدْسِ

اسلئے کہ عارف باللہ کا وصول الی اللہ اس وقت متحقق ہوگا جبکہ وہ ماسوی اللہ سے غائب ہوکر ذات باری کے ملاحظہ میں

وَغَابَ عَمَّا عَدَاهُ ، حَتّٰى إِنَّهُ لَا يُلَاحِظُ نَفْسَهُ وَلَا حَالًا مِنْ اَحْوَالِهَا إِلَّا

کھو جائے حتی کہ اپنی ذات اور اپنے احوال کی بھی پرواہ نہ کرے اگر کرے بھی

مِنْ حَيثُ اَنَّهَا مُلَاحَظَةٌ لَهُ وَمُنْتَسِبَةٌ إِلَيهِ ، وَلِذٰلِکَ فُضِّلَ مَا حَكَى اللّٰهُ

تو اس حیثیت سے کہ یہ احوال اللہ کے ملاحظہ کا ذریعہ ہیں اور اس کی طرف منسوب ہیں اور اسلئے اس کلام کو جسے

عَنْ حَبِيبِهِ حِيْنَ قَالَ لَا تَحزَنْ إِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا عَلٰى مَا حَكَاهُ عَنْ كَلِيمِهِ

اللہ نے اپنے حبیب (محمد ﷺ) سے نقل کیا ہے جبکہ انہوں نے کہا تھا لا تحزن ان اللہ معنا فضیلت دی گئی ہے اس کلام پر جسے اللہ نے اپنے کلیم (موسیٰ علیہ السلام) سے نقل فرمایا ہے

حِيْنَ قَالَ إِنَّ مَعِيَ رَبِّيْ سَيَهْدِيْنِ .وَكَرَّرَ الضَّمِيرَ لِلتَّنْصِيصِ عَلٰى اَنَّهُ

جبکہ انہوں نے کہا تھا ان معی ربی سیھدین ۔ اور ضمیر ایاک کو مکرر لایا گیا اس بات کی تصریح کے لئے

الْمُسْتَعَانُ بِهِ لَا غَيرَ ، وَقُدِّمَتِ العِبَادَةُ عَلَى الْاِسْتِعَانَةِ لِيَتَوَافَقَ رُؤُوْسُ

کہ قابل استعانت صرف وہی ذات ہے اس کے سوا کوئی نہیں اور عبادت کو استعانت پر مقدم کیا گیا تا کہ آیتوں کے سرے

الْاٰیِ ، وَیُعْلَمَ مِنْهُ اَنَّ تَقْدِیْمَ الْوَسِیْلَةِ عَلٰی طَلَبِ الْحَاجَةِ اَدْعٰی

یکساں ہوجائیں اور تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ ضرورت اور حاجت کے سوال سے پہلے وسیلہ بھیج دینا قبولیت کی طرف

اِلَی الْاِجَابَةِ. وَاَقُوْلُ: لَمَّا نَسَبَ الْمُتَکَلِّمُ الْعِبَادَةَ اِلٰی نَفْسِهٖ اَوْهَمَ

زیادہ داعی ہے۔ میں کہتا ہوں جب متکلم نے عبادت کی نسبت اپنی طرف کی تو اس نسبت نے اس کے دل میں ایک زعم

ذٰلِکَ تَبَجُّحًا وَاِعْتِدَادًا مِنْهُ بِمَا یَصْدُرُ عَنْهُ ، فَعَقَّبَهُ بِقَوْلِهٖ وَاِیَّاکَ

اور اپنے سے صادر ہونے والی عبادت کا وزن اور وقعت بطریق وہم پیدا کر دیا تو اللہ تعالی نے اس کے بعد وایاک

نَسْتَعِیْنُ لِیَدُلَّ عَلٰی اَنَّ الْعِبَادَةَ اَیْضًا مِمَّا لَا یَتِمُّ وَلَا یَسْتَتِبُّ لَهٗ

نستعین ذکر فرمایا تاکہ اس بات پر راہنمائی حاصل ہوجائے کہ عبادت بھی انہی چیزوں میں سے ہے جو بغیر معونت وتوفیق

اِلَّا بِمَعُوْنَةٍ مِّنْهُ وَتَوْفِیْقٍ ، وَقِیْلَ اَلْوَاوُ لِلْحَالِ وَالْمَعْنٰی نَعْبُدُکَ

خداوندی کے مکمل اور درست نہیں ہوتی۔ اور کہا گیا ہے کہ وایاک نستعین میں واؤ حال کے لئے ہے اور آیت کے معنی نعبدک

مُسْتَعِیْنِیْنَ بِکَ .وَقُرِیءَ بِکَسْرِ النُّوْنِ فِیْهِمَا وَهِیَ لُغَةُ بَنِیْ تَمِیْمٍ

مستعینین بک ہیں (یعنی پروردگار ہم تیری عبادت کرتے ہیں اس حال میں کہ تجھ ہی سے مدد بھی چاہتے ہیں)
اور بعض نے ان دونوں (نعبد اور نستعین) کے نون کو مکسور پڑھا ہے اور یہ بنوتمیم کی لغت ہے

فَاِنَّهُمْ یُکَسِّرُوْنَ حُرُوْفَ الْمُضَارَعَةِ سِوَی الْیَاءِ اِذَا لَمْ یَنْضَمَّ مَا بَعْدَهَا

کیونکہ یہ لوگ حرف مضارعت کو کسرہ دیتے ہیں سوائے یاء کے جبکہ ان کا ما بعد مضموم نہ ہو۔

اغراضِ مصنف: والاستعانة سے اهدنا الصراط المستقیم تک جملہ ایاک نستعین کی تحقیق کر رہے ہیں جس میں آٹھ مسائل بیان ہونگے۔ (۱) والاستعانة سے والمراد طلب المعونة تک تقریباً چار سطور میں استعانۃ کا معنی لغوی وغیرہ کا بیان ہے۔ (۲) والمراد طلب المعونة سے والضمیر المستکن تک حذف مفعول کے بارے میں

ایک سوال کا جواب ہے(۳) والضمیر المستکن سے ادرج تک صیغہ جمع متکلم کے استعمال پرایک سوال کا جواب ہے(۴) ادرج سے قدم المفعول تک بھی اسی صیغہ جمع متکلم کے استعمال پرایک سوال کا جواب ہے۔(۵) وقدم المفعول سے وکرر الضمیر تک تقدیم مفعول کے پانچ نکات کا بیان ہے(۶) وکرر الضمیر سے وقدمت العبادة تک تکرار مفعول پرایک سوال کا جواب ہے(۷) وقدمت العبادة سے قرئ بکسر النون تک تقدیم عبادة علی الاستعانۃ پرایک سوال کے تین جواب ہیں۔(۸) قرئ بکسر النون سے اهدنا الصراط تک قراءت شاذہ کا بیان ہے۔

پچھلی عبارت میں اسی عنوان کے تین مسئلے بیان ہو چکے ہیں تو کل مسائل گیارہ ہوئے۔

مسئلہ(۱):۔ چنانچہ والاستعانة سے والمراد طلب المعونة تک استعانۃ کا معنی لغوی بیان کیا ہے کہ یہ باب استفعال سے ہے بمعنی طلب المعونۃ اور معونۃ مصدر بمعنی عون واعانۃ ہے معنی لفظی امداد طلب کرنا، پھر یہ معونۃ دوقسم پر ہے معونۃ ضروریہ وغیر ضروریہ معونۃ ضروریہ اسکو کہتے ہیں کہ جس کے بغیر تحقق واحداث فعل پر قدرت ہی نہ ہو اور انسان مکلف ہی نہ ہو سکے اسی کو اصول فقہ میں قدرت ممکنہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس کی تشریح میں اقوال مختلف ہیں بعض حضرات نے قدرت ممکنہ کا معنی استطاعۃ کیا ہے اور استعانۃ کا معنی کیا ہے وجوه مایصیر الفعل متاتیا (ای حاصلا) اور حضرات محققین کی طرف سے امام راغب اصفہانی نے قدرت ممکنہ کا معنی اور نقل کیا ہے کہ استطاعت ان چند معانی کا نام ہے کہ جن کے تحقق کے بعد انسان کو تمکن علی احداث الفعل حاصل ہو اور وہ معانی چار ہیں (۱) بنیۃ مخصوصہ للفاعل یعنی علۃ فاعلیہ (۲) تصور فعل وعلم فعل (۳) حصول مادہ جو کہ تاثیر فاعل کو قبول کرے (۴) حصول آلہ کہ جس کی وجہ سے فاعل تاثیر فی المادہ کر سکے، تو اس لحاظ سے ان چار چیزوں کا عطاء (من ذات الباری ہونا) معونۃ ضروری ہے، قاضی بیضاوی صاحب نے اسی محققین والے معنی کو ترجیح دی ہے اور انہیں چار معانی کا ذکر کرنا اس ترجیح پر قرینہ ہے۔

لیکن الفاظِ قاضی میں خلجان ہے کیونکہ مثلا اس نے جو کہا ہے کا اقتدار الفاعل یہ اقتدار فاعل تو معونۃ نہیں یہ تو صفت فاعل ہے لہذا یہاں بھی مضاف کو حذف کرینگے ای اعطاء اقتداء الفاعل ویسے ہی تصور فعل معونۃ نہیں ہے یہاں بھی حذف مضاف کرنا پڑے گا ای کا باحۃ تصور الفعل اسی طرح دوسری دو میں بھی حذف مضاف ہوگا کہ اعطاء مبدء حصول المادہ واعطاء مبدء حصول الآلۃ ۔اس قدرۃ ممکنہ کے بارے میں یہ اتفاق ہے کہ تکلیف مکلّف کی یہ دارومدار ہے اگرچہ اختلاف ہے کہ عندالاشاعرہ تکلیف مالا یطاق بھی جائز ہے اور عند المعتزلہ تکلیف مالا یطاق بالکل جائز نہیں لیکن بہرحال اس میں اتفاق ہے کہ تکلیف کے لئے قدرۃ ممکنہ شرط ہے کیونکہ اشاعرہ اگرچہ تکلیف مالا یطاق کے جواز کا قول کرتے ہیں لیکن وقوع کا قول نہیں کرتے لہذا اتفاق صحیح ہوا۔

قسم ثانی:معونۃ غیر ضروریہ: اس کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے فعل آسان ہو جائے۔اس پر فعل موقوف نہ ہو جیسے کہ انسان پیدل بھی جاسکتا ہو اور سواری مل جائے اس معونۃ غیر ضروریہ کو اصول فقہ کی اصطلاح میں قدرۃ میسرہ سے تعبیر کرتے ہیں اکثر احکامات عالیہ میں قدرت میسرہ کو شرط قرار دیا گیا ہے لیکن یہ قدرت مطلقا تکلیف کے لئے دارومدار نہیں بلکہ انسان عقلی طور پر بغیر قدرت میسرہ کے بھی مکلّف ہوسکتا ہے عقلی طور پر اس لئے کہا ہے کہ شرعی طور پر بہت سے مقامات میں قدرت میسرہ شرط ہے جیسے زکوۃ اور حج میں۔پھر یسر کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ایسی چیزوں کا موجود ہو جانا کہ جس سے فعل آسان ہو جائے یا ایسی چیزیں جو فاعل کو فعل کی طرف قریب کردیں مثلا ترہیبات، ترغیبات کہ جس سے فعل آسان ہو جاتا ہے۔

فوائد(۱):۔ ایاک نعبد وایاک نستعین میں مسئلہ قدر و جبر میں اہل سنت والجماعت کے مذہب کی تائید ہے کیونکہ جبریہ انسان کو شجر و حجر کی طرح مجبور محض مانتے ہیں اور قدریہ انسان کو خالق افعال مان کر مختار محض مانتے ہیں اور اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے کہ کسب میں بندہ مختار

ہے اور خلق باری تعالی کی طرف سے ہوتا ہے تو ایاک نعبد وایاک نستعین میں اسی طرف اشارہ ہے کہ اے اللہ! عبادت ہمارے اختیار میں ہے اور اعانۃ آپ کے ہاتھ میں ہے یعنی عبادۃ منا موقوف ہے اعانۃ منک پر۔

فائدہ (۲):۔ حضرات صوفیاء عظام اور معنی کرتے ہیں نستعین کو عون سے نہیں ماخوذ کرتے بلکہ عین ومعائنہ سے ماخوذ کرتے ہیں کہ اے اللہ! ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں تو ہمیں اپنا عین اور معائنہ کروا یعنی عبادت کر کے تجھ سے تیرا معائنہ مانگتے ہیں اور مشاہدہ چاہتے ہیں۔

فائدہ (۳):۔ ایاک، نعبد و ایاک نستعین میں استعانۃ من ذات الباری کا حصر ہے۔

سوال:۔ یہاں سوال ہوتا ہے کہ دنیا میں تو ہر کوئی دوسرے سے اعانت کا طالب ہے کیونکہ دنیا کا نظام ہی اسی پر موقوف ہے کہ ایک دوسرے سے ضرورت کے وقت مدد طلب کی جاتی ہے تو حصر باقی نہ رہا۔

جواب:۔ استعانۃ من غیر اللہ کی تین صورتیں ہیں (۱) غیر کو اعانتہ میں مستقل بالذات سمجھ کر مدد طلب کی جائے یہ تو شرک ہے اور حرام ہے (۲) غیر کو غیر مستقل سمجھا جائے لیکن اس قسم کی استعانت شریعت میں ثابت نہ ہو، یہ قبیح ہے اور بدعت ہے۔ (۳) غیر کو سمجھا بھی غیر مستقل جائے (کہ ہذا احد من مظاہر اللہ) اور اس قسم کی اعانتہ ثابت فی الشرع بھی ہو تو یہ استعانۃ محمود غیر قبیح ہے مثلاً حکیم سے دوا کا طلب کرنا، اولیاء اللہ سے دعا کا منگوانا۔

مسئلہ (۲): والمراد طلب المعونۃ سے والضمیر المستکن تک حذف مفعول پر ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال:۔ استعانۃ باب استفعال متعدی بدو مفعول ہوتا ہے اس جگہ ایک مفعول تو ہے ایاک لیکن دوسرے مفعول کو ذکر نہ کرنے کی کیا وجہ ہے۔

جواب(۱):۔ قاضی صاحب نے اس کا صراحۃ کوئی جواب نہیں دیا بلکہ فقط حذف مفعول کی عبارت ہی نکالی ہے کہ **فی المهمات کلها او فی اداء العبادات**۔

جواب(۲):۔ لیکن اس کا اصل جواب یہ ہے کہ فعل متعدی کی مفعول کے لحاظ سے دوصوتیں ہیں، بعض اوقات تو فعل متعدی کو لازمی کے قائم مقام اتار کر مفعول کو حذف کر کے نسیامنسیا کر دیا جاتا ہے فائدۂ عموم کے حاصل کرنے کے لئے اور مبالغہ کے لئے مثلا فلان یعطی اعطاء کے مفعول کو ذکر نہیں کیا تا کہ تعمیم حاصل ہو جائے کہ فلاں بڑا سخی ہے کسی خاص چیز کے عطا کرنے میں سخی نہیں بلکہ ہر چیز کا عطا کرنے والا اور اس میں مبالغہ حاصل ہوتا ہے، اور دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ فعل متعدی کے مفعول کو مراد میں تو رکھا جاتا ہے اور اس کا لحاظ بھی ہوتا ہے لیکن اختصار کی بنا پر کسی قرینہ کے ماتحت حذف کر دیا جاتا ہے، جب یہ معلوم ہو گیا تو یہاں ایاک نستعین میں دونوں صورتیں مراد ہوسکتی ہیں کہ نستعین کو لازمی کے قائم مقام کر کے تعمیم کا فائدہ اور مبالغہ حاصل کرنا ہے کہ ہم کسی خاص چیز میں طلب اعانۃ نہیں کرتے بلکہ تمام چیزوں میں طلب اعانۃ کرتے ہیں تو اس میں فائدہ تعمیم کا بھی لحاظ ہوا اور مبالغہ بھی ہوا، اگر کوئی خاص مفعول ہوتا تو اعانۃ کا اختصاص موہوم تھا اور اس جواب کی طرف قاضی صاحب نے فی المہمات کلہا میں محض اشارہ کیا ہے تصریح نہیں کی اور یا مفعول اس کا مراد ہے فی اداء العبادات لیکن طلباً للاختصار بقرینۂ ایاک نعبد اس کو حذف کر دیا گیا ہے اور اس کی طرف قاضی صاحب نے فی اداء العبادات میں اشارہ کیا ہے۔

مسئلہ(۳):۔ **والضمير المستكن** سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال(۱):۔ سورۃ فاتحہ کا قاری تو ایک ہوتا ہے صیغہ جمع کا کیوں استعمال کیا تعظیم تو مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ یہاں اظہار عجز کا مقام ہے اللہ تعالیٰ سے درخواست کر رہا ہے؟

سوال(۲):۔ دوسرا سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی توجیہہ کے ماتحت صیغہ جمع کو صحیح بھی قرار دو پھر

صیغہ جمع لانے میں نکتہ کیا ہے؟

طلبِ نکتہ کے سوال کا جواب قاضی صاحب ادرج سے دیں گے اور پہلے سوال کا (کہ جب قاری ایک ہے تو صیغہ جمع لانے کا کیا مطلب؟) جواب یہ ہے۔

جواب:۔ قاری کی تین حالتیں ہیں یا خارج من الصلوۃ ہوگا یا داخل فی الصلوۃ؟ پھر داخل فی الصلوۃ کی دو صورتیں ہیں یا داخل فی الصلوۃ وحدہ یا مع الجماعۃ، اب اگر قاری داخل فی الصلوۃ وحدہ ہو تب بھی صیغہ جمع لانا صحیح ہے کیونکہ اس وقت قاری اور حفظہ فرشتے مراد ہونگے (۲) اور جب داخل فی الصلوۃ مع الجماعۃ ہو تو اس وقت بھی صیغہ جمع لانا صحیح ہے کیونکہ اس وقت قاری اور جماعت والے آدمی مراد ہونگے (۳) اور اگر خارج فی الصلوۃ ہو تو اس وقت وہ قاری اور تمام موحدین مراد ہونگے لہذا ہر لحاظ سے صیغہ جمع کا لانا صحیح اور واقع کے مطابق ہوا۔

کتاب میں پہلے داخل فی الصلوۃ والی دو حالتوں کا جواب ہے اور آخر میں خارج صلوۃ کے لحاظ سے جواب ہے۔

اعتراض:۔ یہاں ایک عبارتی اعتراض ہوتا ہے کہ داخل فی الصلوۃ کی دو صورتوں میں واؤ کا ذکر کیا اور خارج من الصلوۃ کی صورت کے وقت او کا لفظ ذکر کیا حالانکہ مناسب یہی تھا کہ پہلے بھی لفظ او کا ذکر کرتا۔

جواب (۱):۔ واؤ بمعنی او ہے۔

جواب (۲):۔ اصل میں تقابل شدید داخل فی الصلوۃ اور خارج من الصلوۃ میں ہے لہٰذا ان کے درمیان تو او کا لفظ ذکر کیا اور داخل فی الصلوۃ کی دونوں صورتوں میں تقابل شدید نہ تھا اس لئے وہاں لفظ واؤ کا ذکر کیا ہے، اس ضمن میں یہ بھی اشارہ کیا کہ خارج من الصلوۃ کا تقابل داخل فی الصلوۃ کی دونوں صورتوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ہو سکتا ہے۔

❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀

مسئلہ (۴):۔ ادرج سے بعد التوجیہ لصحۃ جمع المتکلم کا نکتہ ہے گویا کہ قاری اپنی عبادت کو دوسروں کی عبادت میں مدغم کر رہا ہے یعنی **اللھم وان کانت عبادتی منضمۃ بانواع التقصیر لکن مخلوط بعبادۃ او لیائک فاقبل عبادتی بوسیلۃ عبادۃ او لیائک واجابۃ دعائی بوسیلۃ اجابۃ دعاء اولیائک** کہ اس میں یعنی باقی خلائق میں اولیاءاللہ بھی ہیں کہ جن کے واسطے سے میری دعا بھی قبول ہو جائے گی بانضمام عبادتی مع اولیائک، اس چیز کو حضرات مفسرین نے اس عنوان سے تعبیر کیا ہے کہ درج میں عقلی طور پر امید قبولیت ہے کیونکہ تین صورتیں ہیں۔ (۱) تمام کی دعا قبول ہو۔ (۲) تمام کی مردود ہو۔ (۳) بعض کی قبول اور بعض کی مردود، سب کی مردو ہو یہ تو شان رحمت سے بعید ہے اور تمام کی مقبول ہو یہ مقصود ہے اور بعض کی مقبول اور بعض کی مردود یہ بھی شان رحمت باری سے بعید ہے۔

فقہی مسئلہ:۔ اس سے بطور استدلال کے مسئلہ فقہیہ بھی معلوم ہوا کہ بائع نے ایک ہی عقد میں دس مختلف چیزیں بیچیں کہ بعض جید ہوں اور بعض ردی اب مسئلہ یہ ہے کہ مشتری یا تو تمام کو رد کرے یا تمام کو قبول کرے اور یہ اس کے لئے جائز نہیں کہ بعض کو قبول کرے اور بعض کو رد کرے تا کہ تفریق الصفقہ قبل التمام لازم نہ آئے، اب اسی طرح ایک جماعت میں بعض اولیاء کی عبادت جید کے درجے میں ہے اور بعض عصاۃ (جمع عاصی) کی عبادت ردی کے درجے میں ہے تو اب تمام کو مردود کرے یہ تو شان رحمت باری سے بعید ہے تمام کو قبول کرنا مقصود ہے اب بعض کو قبول کرنا اور بعض کو رد کرنا جب یہ باری تعالی اپنی مخلوق کے لئے پسند نہیں فرماتے تو اپنے لئے یہ کیسے پسند فرمائیں گے کہ بعض کی عبادت کو تو قبول فرمالیں اور بعض کو مردود فرما دیں، لہٰذا اب نکتہ یہ ہوا کہ وہ قاری اپنی عبادت کو دوسروں کی عبادت میں مدغم کر کے اپنی عبادت کو مقبولیت کے درجہ میں بنانا چاہتا ہے، مشروعیت صلوٰۃ مع الجماعت کی وجہ بھی یہی ہے تا کہ اجمالی حیثیت میں تمام عباد کی عبادت مقبول ہو جائے اور مقولہ کے ماتحت کہ گندم کو پانی مل جائے تو ساتھ ساتھ، جو، بھی سیراب

ہو جائیں گے۔

مسئلہ(۵):۔ قدم المفعول سے کر رتک تقدیم مفعول کے پانچ نکات کا بیان ہے۔

سوال:۔ ظاہری طور پر یہاں ایک سوال ہوا کہ مفعول معمول کی حیثیت میں ہوتا ہے اور فعل عامل کی حیثیت میں اور عامل مقتضِی ہوتا ہے اور معمول مقتضیٰ ہوتا ہے ہمیشہ مقتضِی مقدم ہوتا ہے مقتضیٰ سے حالانکہ اس مقام میں فعل مقتضِی موءخر ہے اور مفعول مقتضیٰ مقدم ہے، یہ ضابطہ ہے کہ جب کوئی شے اپنے اصلی محل ومقام کو چھوڑ دے تو اس کے لئے کوئی نکتہ ہونا چاہئے۔

جواب:۔ اس مقام میں بھی ہونا تو یہی تھا کہ مفعول موءخر اور فعل مقدم ہوتا لیکن خلاف بوجہ چند نکات کے کیا گیا ہے کہ وہ نکات تقدیم مفعول کی صورت میں ہی حاصل ہو سکتے تھے۔

نکتہ اولی:۔ للتعظیم یعنی لفظ ایاک ترجمہ ہے ذات معبود بالحق سے جو کہ **المستحق لان یعظم بغایه التعظیم ومن طرائق التعظیم التقدیم فی الذکر و قدم المفعول علی الفعل لاظهار عظمت شانه تعالیٰ۔**

نکتہ ثانیہ:۔ **والاهتمام به** یعنی اہتمام بالشان کی وجہ سے مقدم کیا کہ جب ایاک ترجمہ ہے ذات باری تعالی سے اور قاری انسان کے سامنے تمام کائنات میں مطلوب اعلی واہم واقوی نہیں ہے مگر ذات معبود بالحق کہ وہ مستجمع لجمیع صفات الکمال ہے اور مستجمع لجمیع طرائق الفضل والافضال ہے تو قاری انسان کا نصب العین معبود حقیقی ہی ہونا چاہئے حتیٰ کہ لسان پر بھی ہمیشہ ذکر معبود بالحق ہو قلب میں ہمیشہ محبت باری تعالیٰ ہو اور جوارح سے ہمیشہ استکانت، خشوع وخضوع ٹپک رہا ہو، جب اس بات کو اہمیت ہوئی تو مشہور ہے کہ **یقدم الاهم فالاهم۔**

نکتہ ثالثہ:۔ **والدلالة علی الحصر** ضابطہ تقدیم ماحقہ التاخیر یفید الحصر کے تحت ایاک مفعول کو تردید مشرکین کے لیے مقدم کیا کہ وہ اس عبادت کو غیر اللہ کے لئے بھی جائز سمجھتے تھے تو

ان کی تردید کے لئے کہا گیا کہ عبادت ذات باری کے ساتھ خاص ہے قصر افرادی ہوا پھر اس تقدیم کے چونکہ کئی نکات ہوتے ہیں کہ کبھی حصر کے لئے ہوتی ہے کبھی اہتمام کے لیے کبھی تقوی کے لئے اور اس جگہ تقدیم سے حصر مراد لینا درجہ خفاء میں تھا اس خفا کو دور کرنے لئے رئیس المفسرین حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی تفسیر پیش کی کہ وہ اس مقام میں تقدیم کو حصر کے لئے بناتے تھے اور معنی کرتے تھے نعبدک ولا نعبد غیرک جس سے حصر ہی سمجھا جاتا ہے۔

نکتہ رابعہ:۔ تا کہ تقدیم ذکری موافق ہو جائے تقدیم واقعی ونفس الامری کے، یعنی نفس الامر میں تمام کائنات سے ذات باری تعالیٰ مقدم ہے کیونکہ وہ مبداء جمیع کائنات ہے، تو جب ذات باری وجود میں مقدم تھی تو ذکر کے لحاظ سے بھی مقدم کر دیا تا کہ ذکر وجود واقعی کے مطابق وموافق ہو جائے (کما یقال لیوافق الوضع الطبع)

نکتہ خامسہ:۔ اس مقام میں تقدیم مفعول کی صورت میں باری تعالی نے عابد وعارف وقاری کو یہ بات سمجھائی ہے کہ اس عابد وقاری کی نظر اصالۃً واولاً بالذات عبادت کی طرف نہیں ہونی چاہیے بلکہ معبود حقیقی کی طرف ہی ہونی چاہئے، نیز عبادت میں بھی وہ عابد یہ نہ سوچے کہ یہ عبادت مجھ سے صادر ہو رہی ہے بلکہ عبادت بھی اس حیثیت سے کرے کہ یہ عبادت ایک قسم کا ذریعہ ہے اور وسیلہ ہے وصول الی اللہ کا کیونکہ پہلے گزر چکا ہے کہ عارف وعابد کو وصول الی اللہ کا مرتبہ تب ہی حاصل ہوتا ہے جب کہ اعراض کلی عن جمیع ماسوی اللہ کر کے مستغرق فی جناب القدس الباری ہو جائے کہ انسان کو زیادہ قرب اپنی ذات واحوال سے ہوتا ہے تو اپنی ذات واحوال کا تصور وتوجہ بھی اس حیثیت سے کرے کہ یہ جان ومال منسوب الی اللہ ہے۔

فائدہ:۔ ولــذلـک سے اسی مسئلہ کی تتمیم کے لیے بناء پر تنویر پیش کی کہ حضور علیہ السلام پر بھی ایک وقت مصیبت کا پیش آیا تھا اور انہوں نے فرمایا تھا حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کو لاتحزن ان اللہ معنا اور حضرت موسی علیہ السلام پر بھی وقت مصیبت آیا تو انہوں نے اپنی قوم کو فرمایا ان

معی ربی سیھدین مفسرین وصوفیاء حضرات نے نبی کریم ﷺ کے قول کو حضرت موسی علیہ السلام کے قول پر ترجیح وفضیلت دی ہے منجملہ فضائل میں سے مناسب مقام یہ فضیلت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے باری تعالی کا نام پہلے ذکر کیا ہے اور معیت کا ذکر بعد میں کیا ہے کہ توجہ الی الذات الباری میں زیادہ اکمل تھے اور حضرت موسی علیہ السلام نے معیت کا ذکر مقدم کیا ہے اور رب کا ذکر موءخر کیا ہے اگر چہ وہ بھی متوجہ الی اللہ تھے لیکن مرتبہ حبیب سے کیسے ملتے اگر چہ حضرت موسی علیہ السلام نے بھی اس بات کا لحاظ کیا کہ اپنے نام ضمیر متکلم سے اللہ کا نام (رب) پہلے ذکر کیا۔ ویسے ان آیات میں اور بھی فضائل ہیں ان میں سے یہ بھی وجہ فضیلت ہے کہ حضرت موسی علیہ السلام نے معیت باری کا اختصاص فقط اپنی ذات کے ساتھ خاص کیا ہے اور نبی کریم ﷺ نے معیت خداوندی کا اختصاص فقط اپنی ذات کے ساتھ نہیں کیا بلکہ اپنے رفیق صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو بھی شریک کیا جس سے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی شان نمایاں ہوتی ہے اس بات کی نقل نہیں ملی علماء مبلغین کے کہنے کے مطابق نکتہ ہے کہ حزن اور غم میں فرق ہوتا ہے کہ غم اپنی ذات کا ہوتا ہے اور حزن غیر کے لئے ہوتا ہے (اس بات کی تصریح لغت میں ہے کہ خوف اور حزن میں فرق ہے کہ خوف ما آت (جو بعد میں آنے والا ہو) میں ہوتا ہے اور حزن مافات (جو گزر چکا ہو) میں ہوتا ہے لیکن غم اور حزن کا فرق لغت میں نہیں ملا، تو یہاں نبی کریم ﷺ نے **لاتحزن** فرمایا کہ میرے صدیق تجھے حزن تو میرا ہی ہے اپنی جان کا نہیں لیکن میری جان کا بھی فکر نہ کیجئے کیونکہ باری تعالی کی معیت شامل ہے، اس سے شیعہ کے اس قول کی تردید ہوتی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے کفار کے غار پر آنے کے وقت شوروغل مچایا تاکہ کفار کو رسول کریم کا پتہ چل جائے اور نبی کریم ﷺ کو تکلیف پہنچادیں **(نعوذ باللہ من ھذہ الکلمات الخبیثة)**

مسئلہ (۲) وکرر الضمیر: یہاں سے سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ جملتین میں ایاک نعبد معطوف علیہ ہے اور ایاک نستعین معطوف ہے تو بوجہ عطف کے

ایک ہی مفعول کا ذکر کافی تھا کہ اسی کے قرینہ سے دوسرے فعل کا مفعول محذوف نکالا جا سکتا تھا تکرار کی کیا ضرورت تھی۔

جواب:۔ باوجود عطف کے نستعین کے مفعول کے نکالنے میں دونوں احتمال تھے کہ مقدم ہو یا مؤخر ہو، مقدم ہونے میں تو مقصود حاصل تھا لیکن احتمال تاخیر میں حصر والا مقصود حاصل نہ ہوتا تھا تو اس احتمال کو دفع کرنے کیلئے اور تصریح وتنصیص علی الحصر کرنے کے لئے نستعین کے مفعول کو ذکر کر دیا، صحیح توجیہ یہی ہے بعض حضرات نے قاضی صاحب کی اس عبارت کا مطلب اور سمجھتے ہوئے اور توجیہ کا ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر مفعول نستعین کو ذکر نہ کیا جاتا بلکہ **ایاک نعبدُ نستعین** ہی کہہ دیا جاتا تو عطف کی وجہ سے یہ سمجھا جاتا کہ مجموعہ عبادت واستعانت کا اختصاص بذات الباری ہے لیکن فرداً فرداً عبادت واستعانۃ کا اختصاص نہ سمجھا جاتا تو نستعین کے مفعول کو ذکر کر دیا تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ فردافردا بھی عبادت واستعانۃ کا اختصاص بذات الباری ہی ہے۔

لیکن علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی رحمہ اللہ نے اس توجیہ کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ قاضی صاحب کی عبارت سے اس توجیہ کو نکالنا صحیح نہیں کیونکہ اختصاص مجموعہ کا احتمال تب ہوسکتا تھا جب کہ عطف کی صورت میں تشریک فعلین فی مفعول واحد کا قول کیا جاتا اور یہ کبھی ممکن ہی نہیں یہاں تو ہر فعل کا مفعول علیحدہ ہے البتہ حذف کی صورت میں پہلے فعل کے مفعول کو قرینہ بنایا جاتا ہے بعینہ پہلا مفعول تو دوسرے فعل کا مفعول نہیں بنتا کہ اس احتمال کے دفعیہ کے لئے تکرار مفعول کا ذکر کیا جائے لہذا بے غبار وصحیح توجیہ وہی ہے۔

مسئلہ(۷): **وقدمت العبادة** سے سوال مقدر کے ۳ جواب ہیں۔

سوال:۔ یہ ہوتا ہے کہ اس مقام میں ترتیب الفاظ مناسب یوں تھی کہ نستعین کو مقدم کیا جاتا اور عبادت کو موءخر کیا جاتا کیونکہ عبادت کا معنی تقرب ووصول الی اللہ ہے اور استعانۃ کا معنی طلب معونۃ ہے تو ترتیب نفس الامری ان معانی میں یہی تھی کہ پہلے معونۃ ہوتی ہے بعدہ عبادت کا تحقق

ہوتا ہے حالانکہ یہاں اس کا عکس کیا گیا ہے اس کی کیا وجہ ہے اس کے تین جواب ہیں؟

جواب (۱):۔ نفس الامری تقاضا یہی تھا کہ استعانۃ کو مقدم کیا جاتا لیکن یہاں موافقت رءوس آیات کی وجہ سے نستعین کو موخر کیا تاکہ نون پر جو فواصل جارہے ہیں وہ باقی رہیں۔

فائدہ:۔ آیت کے آخری الفاظ کو رؤس بھی کہتے ہیں اور فواصل بھی، فواصل جمع فاصلۃ کی وہ آخری حرف جو ایک آیت کو دوسری سے جدا کرنے کا ذریعہ بنتا ہے اس کو فاصلہ کہتے ہیں کیونکہ اس آخری کلمہ کی وجہ سے یہ آیت اپنے مابعد سے جدا ہوئی۔

رءوس جمع ہے راس کی اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شی جس سے شی شی بنے۔ اسی طرح اس آخری لفظ سے بھی آیت آیت بنتی ہیں اسلئے آخری الفاظ کو رؤس بھی کہتے ہیں۔

پھر قران کریم کے فواصل ورءوس دو قسم کے ہیں یا بصورت مماثلت یا بصورت مقارنت۔ مماثلت کا معنی کہ بالکل الفاظ ہی ایک جیسے ہوں جیسے وَالطُّورِ ۝ وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ ۝ فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ ۝ وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ ۝

اور مقارنت کا مطلب ہے آخری وزن ایک ہو لیکن الفاظ ایک جیسے نہ ہوں جیسے رب العالمین، الرحمن الرحیم، ملک یوم الدین۔

جواب (۲):۔ ترتیب ذکری ولفظی کو ترتیب نفس الامری کے خلاف کر کے اشارہ کر دیا کہ طلب حاجت کے لئے وسیلہ کو مقدم کرنا چاہئے نستعین میں طلب عون ہے یہ بھی ایک قسم کی حاجت ہے تو اس کے لئے وسیلہ عبادت کو پیش کیا کیونکہ مشہور ہے کہ وسیلہ سے دعا کرنا شرعی طور پر زیادہ قبولیت دعا کے لئے باعث بنتا ہے جیسے سائل مسئول عنہ کی خدمت میں سوال سے پہلے کوئی تحفہ پیش کر دے۔

جواب (۳):۔ بطور نکتہ اولی سے پیش کیا (اگرچہ یہ نکتہ امام رازی نے تفسیر کبیر میں لکھا ہے) اشارہ کر دیا کہ نکات سابقہ سے میرے نزدیک یہی نکتہ راجح ہے وہ یہ ہے کہ اس مقام میں نہ

عبادت مقصود ہے اور نہ ہی استعانت بلکہ مقصود اظہار تذلل وخضوع ہے پھر اس کے بعد اهدنا الصراط المستقیم کی درخواست تھی تو اس درخواست سے پہلے اظہار تذلل کی یہ بھی ایک صورت تھی کہ اپنی عبادت کو پیش کرے اور اس عبادت کا جز صلوۃ بھی ہے کہ اس میں اشرف الاعضاء اهون الاشیاء پر رکھ کر عجز وخضوع کا اظہار کرنا ہوتا ہے، جب اس مقصود کے پیش نظر ایاک نعبد کہا تو اس میں تو ہم ہوسکتا تھا کہ شاید یہ عابد وقاری اس عبادت میں خود مستقل ہو اس میں عجب وکبر کا شائبہ تھا اس شائبۂ عجب وکبر اور استقلال فی العبادۃ والے احتمال کو ختم کرنے لئے ایاک نستعین ۔ کو ذکر کیا کہ اس عبادت میں بھی توفیق محض اعانت باری سے ہوئی ورنہ میرا کوئی ذاتی کمال نہیں کہ عبادت کرتا۔

؎ منت منه که خدمت سلطان همی کنی منت ازو شناس که بخدمت گذاشتت

☆قیل سے ترکیب کی طرف اشارہ کیا پہلی ترکیب مشہور تھی اس کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی دوسری غیر مشہور ترکیب کا ذکر کیا کہ بعض حضرات نے وایاک نستعین والی واوء کو حالیہ بنا کر اس جملہ فعلیہ کو نعبد کی ضمیر متکلم سے حال بنایا ہے لیکن قاضی صاحب نے قیل کہہ کر اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے، وجہ ضعف میں اختلاف کیا گیا ہے بعض نے تو وجہ ضعف یہ بیان کی ہے کہ مضارع مثبت کو حال بنایا جائے تو واو کو پہلے ذکر نہیں کیا جاتا اس کو اگر حال بنایا جائے تو ضمیر سے شروع کیا جاتا ہے یہاں تو ضمیر سے پہلے واوء ہے لہذا اسکو حال بنانا صحیح نہیں۔

لیکن اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ہم مضارع والے جملہ فعلیہ کو حال نہیں بنا رہے بلکہ ایاک نستعین سے پہلے نحن مبتدا نکالتے ہیں ایاک نستعین اس کی خبر بناتے ہیں اور جملہ اسمیہ کو حال بناتے ہیں اور جملہ اسمیہ کو حال واوء کے ذریعہ بنایا جاتا ہے لہذا یہ وجہ اچھی نہیں کہ آخر کار اس مقام میں حذف مبتدا نحن کی توجیہ کرنی ہی پڑتی ہے تو جب اس توجیہ کے بغیر مقصود پورا ہوسکتا ہے تو نئی ترکیب بنانے کی ضرورت نہیں ہے۔

****

لیکن اس پر بھی اعتراض ہوا کہ ہم اس مضارع کو اس قانون کے مطابق حال بنا سکتے ہیں جس کو علامہ ابن مالک نے تسہیل میں ذکر کیا ہے کہ مضارع مثبت کو واوء سے حال اس وقت نہیں بنایا جا سکتا جبکہ وہ صدر کلام میں ہو اور اگر درمیان میں ہو تو جملہ اسمیہ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے افتتاح بواوء کر کے حال بنانا صحیح ہوتا ہے۔

لہذا اب صحیح وجہ ضعف یہ ہوگی کہ ایاک نعبد میں اختصاص بالعبادت کا حکم ہے اس کو اگر مقید کر دیں ایاک نستعین حال کے ساتھ تو یہ صحیح نہیں کیونکہ اختصاص عبادت بھی مطلقا ہونا چاہئے اور اختصاص اعانت بھی مطلقا ہونا چاہئے ،علاوہ ازیں یہاں مقصود یہ ہے کہ اختصاص عبادت مستقل ایک شے ہے اور اختصاص استعانۃ ایک مستقل الگ شے ہے، اگر ایاک نستعین کو حال بنایا جائے تو یہ قید کی حیثیت میں غیر مستقل ہو جائے گا حالانکہ یہ مقصود نہیں۔

قراءت شاذہ بنو تمیم کی لغت کے ماتحت کہ حروف اتین کا مابعد جب متصل مضموم نہ ہو تو سوائے یاء کے ان کی حرکت کو کسرہ سے تبدیل کر دیتے ہیں لہذا یہاں بھی نِعبد اور نِستعین پڑھا جائیگا۔ اس کے بارے میں تین باتیں ضروری ہیں۔

(۱) حرکت حروف اتین کے بارے میں قانون ۔(۲) فیہما کے بارے میں سوال کا جواب ۔
(۳) اذا لم ینضم مابعدھا سے مابعد متصل کی قید کا فائدہ۔

چنانچہ اولا قانون کی تین شقوق ہیں (۱) وہ باب کہ جس کی ماضی مکسور العین ہو اور مضارع مفتوح العین ہو اس میں مضارع کے حروف اتین (یاء کے علاوہ) کو کسرہ دیتے ہیں مثلا باب علم یعلم ۔(۲) وہ باب کہ جس کی ماضی کے اول میں ہمزہ وصلی ہو اس کے حروف اتین کو سوائے یاء کے کسرہ دیتے ہیں جیسے اکتسب وغیرہ،(۳) وہ باب جس کی اول ماضی میں تاء زائدہ مطردہ ہو جیسے تفعل،تفاعل،تفعلل وغیرہ کے ابواب میں مضاع معلوم مثلا تتصرف ، اتصرف، نتصرف کو تِتصرف ،اِتصرف،نِتصرف پڑھنا جائز ہے۔ یہ لغت بنو تمیم کی ہے

اہل حجاز کی لغت نہیں ۔اس کی حکمتیں یہ ہیں (۱) میں کسرہ دیتے ہیں تا کہ ماضی کی عین مکسور کی طرف اشارہ ہو جائے (۲) میں کسرہ دیتے ہیں تا کہ ہمزہ مکسورہ کی طرف اشارہ ہو جائے (۳) والے باب کی تشبیہ ہے ہمزہ وصلی والے باب کے ساتھ کہ جس طرح باب انفعال مطاوع واقع ہوتا ہے (کما فی قَطَّعَهُ فَانْقَطَعَ) اسی طرح تفعل بھی مطاوع ہوتا ہے کما فی عَلَّمْتُهُ فَتَعَلَّمَ اِس تشبیہ کی وجہ سے باب تفعل کے مضارع معلوم میں بھی ماسوائے یا کے حروف اتین کو حرکت کسرہ دینا جائز رکھا گیا ہے

ان تینوں شقوں یں سے نستعین میں کسرہ شق ثانی کی وجہ سے دیا گیا ہے۔

اعتراض:۔ اس پر اعتراض ہوا کہ قانون کے لحاظ سے تو فقط نون کو نستعین میں کسرہ دینا صحیح ہے تو پھر قاضی صاحب نے فیهما کہہ کر نعبد کو کیوں شریک کیا حالانکہ قانون کی شقوق ثلاثہ میں سے یہاں کوئی بھی نہیں پائی گئی۔

جواب (۱):۔ جاراللہ زمخشری نے تو فیها کہہ کر فقط نستعین کو داخل کیا ہے نعبد کو داخل کیا ہی نہیں۔

جواب (۲):۔ فیهما کے ہوتے ہوئے علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے توجیہ کی ہے کہ چونکہ قراءت شاذہ ہے اور شاذ کا مطلب ہی یہی ہوتا ہے کہ خلاف قانون ہے تو یہاں بھی خلاف قانون کسرہ دیا جائے تو کوئی خرابی نہیں ہے۔

اعتراض:۔ کسرہ اس وقت صحیح ہوتا ہے کہ جب مابعد مضموم نہ ہو حالانکہ نعبد میں مابعد حرف اتین مضموم ہے تو قانونی طور پر بھی کسرہ صحیح نہیں ہونا چاہیے۔

جواب:۔ مابعد سے متصلا مابعد مراد ہے جیسے یضُرُّ یَمُدُّ وغیرہ، نعبد میں متصل مابعد مضموم نہیں ہے بلکہ ساکن ہے لہذا کسرہ دینا بھی صحیح ہے ورنہ تعارض ہوتا ہے قاضی صاحب کی کلام میں پہلے کسرہ دے چکے ہیں اور شرط مفقود ہے۔

❊❊❊❊❊❊❊❊❊❊❊❊❊❊❊❊❊❊❊❊❊❊❊

فائدہ:۔ ذیل میں غیر اللہ سے مدد مانگنے اوراس کو پکارنے کی صورتوں کی مکمل وضاحت کی جارہی ہے جس کا اکثر حصہ سید عبدالشکور صاحب ترمذی مہتمم مدرسہ حقانیہ ساہیوال ضلع سرگودھا جو ہمارے پرانے کرم فرما ہیں ان کے مضمون ''خلاصۃ الارشاد فی مسئلۃ الاستمداد'' سے ماخوذ ہے۔

بحث استعانت واستمداد من غیر اللہ

استعانت بغیر اللہ کی اقسام: اولا استعانت واستمداد بالغیر کے اقسام لکھے جاتے ہیں پھر اس کے احکام ذکر کیے جائیں گے۔ استعانت واستمداد بالغیر (غیر اللہ سے مدد مانگنے) کی آٹھ قسمیں ہیں۔

(۱) خدا تعالیٰ کے علاوہ کسی کو خواہ کوئی ہو قادر بالذات سمجھ کر اس سے مدد چاہنا۔

(۲) غیر کو قادر بالذات تو نہ سمجھے بلکہ اس کی قدرت کو خدا تعالیٰ کی دی ہوئی جانے مگر یہ اعتقاد رکھے کہ خدا تعالیٰ سے قدرت حاصل کر کے یہ مستقل اور خود مختار ہو گیا ہے جو چاہے کر سکتا ہے۔

(۳) اُس غیر کو جس سے مدد چاہتا ہے اپنی حاجت میں محض آلہ اور ذریعہ سمجھے حاجت روا حق تعالیٰ کو ہی سمجھے۔ اس تیسری صورت کی پھر چند صورتیں ہیں ایک یہ کہ اعتقاداً کسی زندہ سے ایسے امور عادیہ میں امداد چاہے جو عادۃً انسان کے اختیار میں دیئے گئے ہیں اور شرعاً بھی انسان کا فعل شمار ہوتے ہیں مثلاً یوں کہہ دے کہ ''فلاں تم یہ کام کر دو مثلاً پانی دو''۔

(۴) دوسری یہ کہ زندہ سے ایسے امور غیر عادیہ میں اعانت طلب کرے جو شرعاً وعادۃً انسان کی قدرت سے باہر ہیں اور وہ انسان کا فعل شمار نہیں ہوتے مثلاً یوں کہے ''اے مرشد! مجھے اولاد دے دو''۔

(۵) کسی نبی یا ولی کی وفات کے بعد اس سے روحانی فیض حاصل کرنے میں مدد چاہے۔

(۶) کسی نبی یا ولی کی وفات کے بعد امور غیر عادیہ یا ایسے امور عادیہ میں جو وفات کے بعد انسان کی طاقت وقدرت سے باہر ہو جاتے ہیں مدد چاہے مثلاً یوں کہے ''اے نبی یا ولی! میرے مقدمہ

میں میری امداد کرو' یا یوں کہے ''مجھ کو مرض سے شفاء دو''۔

(۷) امور عادیہ اور غیر عادیہ میں کسی نبی یا ولی زندہ یا وفات یافتہ کے توسل سے دعا کرے کہ اے الٰہی فلاں نبی یا ولی کی برکت سے یہ حاجت پوری کر دے۔

(۸) جب کوئی نبی یا ولی کسی خاص وقت میں باذن الٰہی اعجاز و کرامت کے طور پر کسی سے کہے'' مانگو کیا مانگتے ہو؟'' تو اسی وقت میں باذن الٰہی اعجاز و کرامت کے طور پر اس سے مدد کی درخواست کی جائے خواہ وہ حاجت امور عادیہ میں سے ہو یا غیر عادیہ میں سے، مگر بہر حال اس صورت میں یہ شخص اپنے نبی یا ولی کو محض ذریعہ اور سفیر سمجھتا ہو اور حقیقی حاجت روا خدا تعالیٰ کو ہی خیال کرتا ہو۔

احکام: اب اقسام ہشتگانہ کا حکم سنئے۔

حکم صورت اول: استعانت بالغیر کی یہ صورت شرک ہے اور اسکا شرک ہونا واضح ہے، اور سوائے وثنیہ (بت پرستوں) کے کوئی شخص اس کا قائل نہیں ہے، کیونکہ جو شخص بھی باری تعالیٰ کے وجود کا قائل ہے وہ اس کا قائل ہرگز نہیں ہے ہاں وثنیہ خدا تعالیٰ کے وجود کے ساتھ ساتھ باری تعالیٰ کے علاوہ کو بھی قادر بالذات کہہ کر اس سے مدد مانگتے ہیں۔

حکم صورت ثانی: دوسری صورت کا شرک ہونا بھی شریعت سے ثابت ہے کیونکہ مشرکین مکہ جن کا شرک منصوص ہے وہ بھی اپنے بتوں کو قادر بالذات نہیں سمجھتے تھے بلکہ ان کو متصرف باذن اللہ ہی سمجھتے تھے لیکن ان کا خیال تھا کہ ان بتوں کو اختیارات حاصل ہو چکے ہیں اس لئے وہ اب خدا تعالیٰ سے اختیارات حاصل کر کے جزئیات کے اندر تصرف کرتے ہیں اور بایں معنی وہ مستقل ہیں کہ ان جزئیات میں حق تعالیٰ کی مشیت خاصہ کے محتاج نہیں جیسا کہ ماتحت حکام بالا سے اختیارات حاصل کرنے کے بعد ہر ہر جزئی میں حکامِ بالا سے پوچھنے کے محتاج نہیں ہوتے بلکہ اس کلی اختیار سے خود فیصلہ کر لیتے ہیں۔

یہاں سے مشرکین اور قبر پرستوں کے عقیدہ کا فرق بھی واضح ہو گیا کہ قبر پرستوں کے

نزدیک صاحبِ قبر سب امور میں حق تعالیٰ کی مشیتِ خاصہ کا تو محتاج ہے مگر صاحبِ قبر کے چاہنے سے خدا تعالیٰ کی مشیت بھی واقع ہو جاتی ہے، لیکن قبر پرستوں کا یہ خیال خلاف دلیل ہونے کی وجہ سے سراسر غلط ہے اور بدعت اعتقادی ہے اور سخت گناہ ہے مگر یہ شرک نہیں کیونکہ شرک کی حقیقت یہ ہے کہ بندہ اس بات کا قائل ہو کہ اللہ کی اجازت کے بغیر بھی جزئیات میں جو چاہے کرسکتا ہے اور قبر پرست اذنِ جزئی کے قائل ہیں، ہاں اگر کوئی غلو فی الاعتقاد کی وجہ سے غیر اللہ کے لئے اختیار بلا اذن جزئی اعتقاد کرے گا تو یہ یقیناً شرک ہوگا۔ بہر حال صورت ثانیہ بھی شرک ہے (الکلام الحسن ص ۱۰۱) کیونکہ کارخانہء الٰہی میں کوئی مخلوق خواہ نبی ہو یا ولی ہو خود مستقل اور مختارِ کار نہیں بلکہ تمام امور اللہ تعالیٰ کے ہی قبضہ میں ہیں، کسی کے ہاتھ میں کوئی چیز مستقل طور پر نہیں، شریعت اسلامیہ نے صاف صاف بتلا دیا ہے اور نصوصِ قرآن وحدیث اس پر بکثرت دال ہیں کہ خدا تعالیٰ کے یہاں ایسے نائب اور ماتحت حکام بالکل نہیں جو خدا تعالیٰ سے قدرت اور اختیارات حاصل کر لینے کے بعد خود مستقل ہو گئے ہوں، سلاطین دنیا کو اپنی کمزوری کی وجہ سے اپنے نائبوں کی ضرورت ہوتی ہے جبکہ خدائے قادر کو اس کی بالکل ضرورت نہیں۔

قرآن کریم میں اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے۔

(۱) ان الحکم الا للّٰہ امر الا تعبدوا الّا ایّاہ

(۲) ان کل من فی السمٰوٰت والارض الاّ اٰتی الرّحمٰن عبدا ٥ لقد احصٰھم وعدّھم عدّا٥ وکلھم آتیہ یوم القیٰمۃ فردا۔

(۳) بیدہ ملکوت کلّ شیء وّھو یجیر ولایجار علیہ۔

(۴) ھو الرّزاق ذوالقوّۃ المتین .

(۵) من ذالّذی یشفع عندہ الّا باذنہ.

(۶) وما تشاء ون الّا ان یّشاء اللّٰہ.

(٧)انک لاتهدی من احببت ولکنّ الله یهدی من یّشاء.
(٨)ومآ اکثر النّاس ولو حرصت بموء منین.
(٩)اهم یقسمون رحمة ربّک نحن قسمنا بینهم مّعیشتهم.
اورکثیر احادیث مبارکہ بھی اسی پرشاہد ہیں:
(١)لن یّدخل احدکم عمله الجنة قالوا ولا انت یا رسول الله قال ولاانا الّاان یتغمدنی الله بمغفرته ورحمته .
(٢)یابنی عبد مناف انقذ وا انفسکم من النّار لاأغنی عنکم مّن الله شیئا الحدیث۔
(٣)اللّٰهمّ لامانع لمآ اعطیت ولا معطی لمامنعت ولا ازاد لما قضیت ولا ینفع ذاالجدّ منک الجدّ.
(٤)انّما انا قاسم وّالله یعطی . غرض بکثرت نصوص قرآنی واحادیث اس پر دال ہیں کہ کارخانۂ الٰہی میں کوئی مخلوق خواہ نبی ہو یا ولی مستقل طور پر خودمختار کارنہیں۔
حکم صورت ثالث:۔ باتفاقِ اہل تحقیق جائز ہے کیونکہ حق تعالیٰ نے امور عادیہ میں بندوں کو اتنی قدرت عطاء کی ہے جس کی وجہ سے وہ افعال شرعاً بندوں کی طرف منسوب ہوتے ہیں اگرچہ قدرت حاصل کرنے کے بعد بھی بندہ تصرف کرنے میں حق تعالیٰ کی مشیت خاصہ کا ہر کام میں ہر وقت محتاج ہے۔
حکم صورت رابع:۔ یہ صورت ناجائز ہے مگر اعجاز وکرامت کا وقت اس سے مستثنٰی ہے جیسا کہ صورت نمبر۸ میں آرہا ہے۔
حکم صورت خامس:۔ یہ صورت بالاتفاق جائز ہے کیونکہ فیضانِ روحانی کی قوت ان کو وفات کے بعد بھی بدلیل کشفی حاصل رہتی ہے۔

حکم صورت سادس:۔ یہ صورت ناجائز ہے کیونکہ امورغیر عادیہ میں تو ایسی استعانت سے بھی بہت قوی شبہ مستعان منہ کے استقلال اور خود اختیار کا ہوتا ہے اور شریعت نے ایہامِ شرک سے بھی روکا ہے چنانچہ غیر اللہ کی قسم کھانا یا کسی جاندار کی تصویر گھر میں رکھنا ایہامِ شرک کی وجہ سے ہی حرام ہے۔ یہی وجہ چوتھی صورت کے عدم جواز کی ہے اور امور عادیہ کی قدرت بھی چونکہ وفات تک حاصل رہتی ہے اب ان امور میں امداد چاہنا خواہ آلہ اور ذریعہ سمجھ کر ہی ہو اس سے کسی قدر مستعان منہ کے استقلال اور بااختیار ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے اور شریعت نے استقلال کے شبہ سے بھی روکا ہے۔

حکم صورت سابع:۔ یہ صورت درحقیقت استعانت ہی نہیں اس کو مجازاً استعانت کہتے ہیں ورنہ توسل ہی کی صورت ہے، اس میں چونکہ غیر اللہ سے طلب حاجت نہیں ہوتی بلکہ اللہ تعالیٰ سے دعاء کی جاتی ہے کہ الٰہی فلاں نبی یا ولی کی برکت سے یہ حاجت پوری کردے لہٰذا محققین کے نزدیک اس کا کچھ مضائقہ نہیں خواہ توسل زندہ کے ساتھ ہو یا وفات کے بعد ہو، زندہ کے ساتھ توسل میں یہ بھی داخل ہے کہ اس سے دعاء اور شفاعت کی درخواست کرے یہ بھی جائز ہے، البتہ نبی کریم ﷺ سے وفات کے بعد بھی روضۂ اقدس پر حاضر ہو کر دعاء وشفاعت کی درخواست کرنا جائز اور درست ہے۔

حکم صورت ثامن:۔ یہ صورت بھی جائز ہے، چونکہ کرامت واعجاز میں خلاف عادت امور ظاہر ہوا کرتے ہیں ان میں طاقتِ بشریہ کو دخل نہیں ہوتا وہ فعل محض اللہ تعالیٰ کی طرف سے نبی ، ولی کے تقرب کو ظاہر کرنے کے لئے صادر ہوتا ہے، کیونکہ خلاف عادت کا دوام واستمرار ضروری نہیں اس لئے ایسی استعانت ہمیشہ دائمی طور پر جائز نہ ہوگی بلکہ وہ استعانت جس وقت اور جن اشخاص کو نبی یا ولی نے فرمایا ہوگا ان ہی اشخاص اور اس وقت کے لئے مخصوص ہوگی۔

خلاصہ: یہ ہے کہ استعانت کی چار صورتیں جائز اور چار نا جائز ہیں اور جواز کی شرط یہ ہے کہ حاجت روا خدا کو سمجھے غیر اللہ کو نبی ہو یا ولی ہو محض ذریعہ یا وسیلہ خیال کرے۔

نداء غیر اللہ کے اقسام:۔ استعانت بالغیر کی طرح نداء بالغیر (غیر اللہ کو پکارنے) کی صورتیں اور ان کا حکم بھی لکھا جاتا ہے جس کی تفصیل حسب ذیل ہے: غیر اللہ کو پکارنے کی اولاً دو صورتیں ہیں (۱) زندہ کو پکارا جائے (۲) وفات کے بعد کسی کو پکارا جائے۔

پھر زندہ کو پکارنے کی تین صورتیں ہیں۔ (۱) کسی زندہ کو قریب سے پکارے کیونکہ عادۃً قریب سے سنا جاتا ہے۔ (۲) زندہ کو غائبانہ پکارے۔ پھر اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ پکارنا مقصود نہ ہو محض شوق ومحبت میں ایسا کرے۔ (۳) زندہ کو غائبانہ پکارے اور اعتقاد یہ ہو کہ وہ دور سے بھی سنتے ہیں۔

حکم:۔ پہلی دو صورتیں جائز ہیں اور تیسری حرام ہے۔

وفات کے بعد پکارنے کی بھی کئی صورتیں ہیں۔

(۱):۔ نبی یا عامہ مومنین کے مزار پر جا کر ان کو پکارے۔

حکم:۔ یہ صورت جائز ہے بشرطیکہ مزار کے پاس جا کر نداء میں استعانت (مدد طلب کرنے) کا قصد نہ کرے جس کی تفصیل سابق میں گزر چکی ہے، اب اگر محض سلام کے لئے نداء ہو تو ایسی ندا نبی ،ولی کے علاوہ عام مومنین کے مزار کے پاس جا کر بھی جائز ہے۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم ﷺ کے روضہ اقدس پر حاضر ہو کر بصیغہ نداء **الصّلوٰة والسّلام علیک یا رسول اللہ** کے الفاظ کے ساتھ سلام کرنا درست ہے، ہمارے اکابر کا اس پر عمل ہے، روضہ اقدس پر عرض کئے ہوئے سلام کو حضورؐ ملائکہ کے واسطہ کے بغیر خود سنتے ہیں۔

اور اگر یہ نداء سلام کے علاوہ ہو تو قبور الانبیاء علیہم السلام کے پاس حاضر ہو کر تو اس کا جواز علی الاطلاق ثابت ہے کیونکہ قبر میں انبیاء علیہم السلام کے سماع میں کسی کو اختلاف نہیں ہے، البتہ غیر انبیاء علیہم السلام کے بارے میں احتیاط اسی میں ہے کہ ان کے مزارات پر سوائے سلام مسنون کے نداء سے

روکا جائے۔

صورت (۲):۔ نبی یا عامہ مومنین کو دور سے پکارے مگر مقصود پکارنا نہ ہو بلکہ محض شوق ومحبت کے غلبہ سے ایسا ہو جائے۔

حکم:۔ یہ صورت بھی جائز ہے، اور بزرگانِ دین کے قصائدِ شعریہ اور اشعار کے علاوہ میں جو نداء کے طور پر خطاب پایا جاتا ہے وہ اسی دوسری صورت میں داخل ہے، محبت، شوق وغلبہ میں انہوں نے نداء کا صیغہ فرمایا ہے، ان کا یہ عقیدہ ہرگز نہ تھا کہ جس کو نداء کی جارہی ہے وہ دور سے بھی ہر وقت سنتے ہیں۔

(۳):۔ نبی یا عامہ مومنین کو دور سے اس اعتقاد سے پکارے کہ وہ دور سے بھی سنتے ہیں۔

حکم:۔ یہ صورت ناجائز ہے کیونکہ اس میں عقیدہ شرکیہ پایا جاتا ہے۔

(۴):۔ غائبانہ پکارے مگر پکارنا مقصود نہ ہو اور نہ غلبۂ شوق ومحبت ہو بلکہ کسی دعاء میں ان کا نام بصیغہ نداء مذکور ہو اس کو دعا سمجھ کر ویسے ہی پڑھتا رہے۔

حکم:۔ یہ صورت اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وہ صیغہ کسی آیت یا حدیث شریف میں وارد ہوا ہو جیسا کہ تشہد میں **السلام علیک ایھا النبیّ** بصیغہ نداء مذکور ہے۔ امید ہے کہ اس تفصیل سے استعانت ونداء بالغیر کی سب صورتیں اور ان کا حکم معلوم ہو کر جائز اور ناجائز صورتوں میں امتیاز ہو گیا ہوگا۔ اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ناظرین کے مزید اطمینان کے لئے ان دلائل پر بھی مختصر طور پر کلام کیا جاوے جس سے مبتدعینِ زمانہ استمداد واستعانت بالغیر ونداء بالغیر کے جواز پر عام طور پر استدلال کیا کرتے ہیں اور اکثر کم علم اور نافہم لوگوں کو ان دلائل سے شبہات اور خلجان میں ڈالنے کی کوشش کی جاتی ہے، ہمارے کلام سے ان شاء اللہ ان دلائل کی حقیقت معلوم ہو جائے گی، مگر مقدمہ کے طور پر یہ بات دوبارہ ذہن نشین کرنی چاہئے کہ استمداد اور استعانت بالغیر جس کو ہم منع کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ کسی مخلوق کو امور غیر عادیہ میں مطلقاً اور ایسے ہی امور عادیہ میں جب اس کو قدرت حاصل نہ رہے یا کسی مخلوق کو قادر بالذات یا مختار سمجھ کر یوں کہا جاوے کہ "تم میری حاجت پوری

کردو، تم میرا یہ کام بنادو۔اور اگر ان سے اس طرح نہ کہے بلکہ حق تعالیٰ سے ان کے توسل سے دعاء کرے یا ان سے یہ کہے کہ تم میرے واسطے خدا تعالیٰ سے دعا کرو" جبکہ ان کا دعاء کرنا مشاہدہ بالنص یعنی قرآن وحدیث سے ثابت ہو تو یہ استمداد ہمارے نزدیک ناجائز نہیں ہے اور درحقیقت اس کو استمداد کہنا ہی مجازاً ہے دراصل یہ صورت توسل کے نام سے موسوم ہے جس کو کوئی ناجائز نہیں کہتا۔

مخالفین کے دلائل: (۱) مخالفین کی جانب سے ربیعہ بن کعب اسلمی ﷛ کی حدیث پیش کی جاتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ سیدنا رسول اللہ ﷺ کے پاس وضو کے لئے پانی اور ضرورت کی چیزیں حاضر کیا کرتے تھے، ایک دن حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مانگ کیا مانگتا ہے" انہوں نے کہا کہ "میں آپ سے یہ مانگتا ہوں کہ جنت میں آپ کی رفاقت مجھ کو نصیب ہو **قال او غیر ذالک قال هو ذلک قال فاعنی علی نفسک بکثرة السجود** (المسلم ص۱۹۲) آپ ﷺ نے فرمایا اس کے سوا اور کچھ مانگو انہوں نے عرض کیا کہ میں تو بس یہی مانگتا ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اپنے نفس کے حق میں کثرۃ سجود سے تم میری مدد کرو۔

جواب:۔ اس حدیث میں صحابی کا یہ مانگنا امر غیر عادی کا سوال ہے ہی نہیں جیسا کہ خود آنحضرت ﷺ کے جواب **فاعنّی** سے ظاہر ہے، بلکہ آنحضرت ﷺ نے اس کی خواہش کے حاصل ہونے کا طریقہ ارشاد فرمایا ہے نہ یہ کہ مراد پوری کرنے کی خبر دے رہے ہیں اس لئے اس سے استدلال ہی درست نہیں ہے۔

اس بارے میں حضرت مولانا خیر محمد صاحب مدظلہ العالی نے بڑی اچھی وضاحت فرمائی ہے کہ صحابی نے حضور ﷺ سے امر غیر عادی جنت میں رفاقت کی درخواست کی ہے مگر گزشتہ سے تفصیل واضح ہے کہ یہ صورت استمداد کی آٹھویں قسم میں داخل اور جائز ہے، رہا حضور ﷺ کا فرمانا مانگو، اس کا مطلب محاورہ کے مطابق یہی ہے کہ جو چیز ہم دے سکتے ہیں وہ مانگو

نہ یہ کہ جو چاہو مانگو سب ہمارے قبضہ میں ہے پس اس حدیث سے یہ سمجھنا کہ حضور ﷺ کے قبضہ میں سب کچھ ہے آپ جس کو جو چاہیں دے سکتے ہیں بالکل غلط ہے اور نہ ہی ربیعہ اسلمی رضی اللہ عنہ کا یہ خیال تھا بلکہ انہوں نے قرینۂ حال سے معلوم کرلیا ہوگا کہ اس وقت حضور ﷺ پر خاص کیفیت ہے جو کچھ مانگ لونگا حق تعالیٰ حضور ﷺ کی برکت سے مجھے عطا فرمادیں گے، چنانچہ حضرت کا آئندہ کلام کہ تم کثرت سجود سے اپنے نفس کے حق میں میری مدد کرو اس بات کو واضح کررہا ہے کہ اس درخواست کا پورا کرنا میرے قبضہ سے باہر ہے، ہاں جن کے لئے دعاء اور سفارش کرنے کی کوشش کروں گا ان میں کثرت سجود والے بھی ہیں اور تم کثرت سجود سے کوشش کرتے رہنا، اگر آپ ﷺ کو اختیار تام ہوتا تو اس قید کی ضرورت نہ تھی۔ غرض جنت و دوزخ میں بھیجنے کا اختیار بجز خدا تعالیٰ کے کسی کو نہیں، ہاں انبیاء علیہم السلام اور اولیاء باذن الٰہی شفاعت اور دعاء مومنین کے لئے کریں گے جو دربار الٰہی میں مقبول ہوکر ان حضرات کے اعزاز وتقرب کی دلیل ہوگی۔

ربیعہ اسلمی رضی اللہ عنہ کے سوال سے اتنی بات معلوم ہوئی کہ سیدنا رسول اللہ ﷺ پر بعض اوقات ایسی حالت ہوتی تھی کہ اس وقت آپ جس کے لئے دعا فرماتے تھے وہ بطور اعجاز کے قبول ہوجاتی تھی جن کا نہ دوام واستمرار ضروری ہے اور نہ اس میں طاقت بشریہ کو دخل ہے جیسا کہ صورت نمبر ۶ میں گزرا ہے۔

فائدہ:۔ اور اس بارے میں شیخ عبدالحق محدّث دہلوی اور ملا حسن قاری کی عبارات کا بھی یہی مطلب ہے کہ اس وقت حضور ﷺ کو یہ طاقتِ خاص میسر وحاصل تھی کہ جس کے لئے جو دعا فرما دیں گے وہ قبول ہوجائے گی، باقی دعاء وشفاعت کے سوا اختیارِ تمامی کا حاصل ہونا یہ مطلب حضرت شیخ صاحب کا ہرگز نہیں چنانچہ اسی جگہ پر "چہ خواہد ہر کہ خواہد باذن پروردگار خود دہد (اشعۃ اللمعات ج ۱ ص ۳۹۰) باذن پروردگار خود" کے لفظ سے اس کی نفی ہوگئی ہے، اور کتاب الجہاد میں تو حضرت شیخ نے اس [illegible] مطلب کو بخوبی واضح کردیا ہے اس میں تصریح ہے کہ قادر مغفرت حق

تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں، فرماتے ہیں:

اشیا ز فعل وقدرت وتصرف نہ اکنوں کہ در قبور اند نہ ہنگام کہ زندہ بود اند در دنیا د(اشعۃ اللمعات ج ۳ ص ۴۰۱)

انبیاءؑ و اولیاءؒ محض دعاء و شفاعت کرتے ہیں:۔ یہاں سے بھی یہ معلوم ہوا کہ حضرت شیخ جس استمداد کو جائز فرماتے ہیں وہی ہے جس کو توسل کہا جاتا ہے اور ہم نے اس کا ذکر صورت نمبر ۷ میں کیا ہے، اس کو علماء اہل سنت منع نہیں کرتے بلکہ اس کا منکر غیر مقلد فرقہ وہابیہ ہے۔

(۲): مخالفین کی جانب سے دوسری حدیث حضرت عثمان بن حنیف ﷺ کی پیش کی جاتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک نابینا شخص نے دربار رسالت میں حاضر ہو کر اپنی بینائی کیلئے دعاء کی درخواست کی، آپ نے اس کو وضو کے بعد دو رکعتیں پڑھ کر اس دعاء کو پڑھنے اور اس طرح درخواست کرنے کا حکم فرمایا:

اللّٰهمّ انی اسئلک واتوجه الیک بحمدٍ نبیّ الرّحمة یا محمّد انّی قد توجّهتُ الٰی ربّی فی حاجتی هٰذه لتقضٰی اللّٰهمّ فشفّعه فِیَّ۔

قال ابو اسحاق هذا حدیث صحیح رواه ابن ماجة فی صلٰوة الحاجة واللفظ للتّرمذی وقال حسن صحیح وصحّحه البیهقی وزاد فقام وقدابصر

(ابن ماجه مع انجاح الحاجةص ۹۹)

ترجمہ:۔ اے اللہ میں آپ سے درخواست کرتا ہوں اور آپ کی طرف متوجہ ہوتا ہوں بوسیلہ محمد ﷺ نبی رحمت کے، اے محمد ﷺ: میں آپ کے وسیلہ سے اپنی اس حاجت میں اپنے رب کی طرف متوجہ ہوا ہوں تا کہ وہ پوری ہو، اے اللہ: آپ ﷺ کی شفاعت میرے حق میں قبول کیجیے۔

جواب:۔ اس حدیث سے استمداد و متصرف پر استدلال کرنا تو کسی طرح ممکن نہیں بلکہ اس میں تو خدا تعالیٰ سے سوال ہے بواسطہ رسول اکرم ﷺ کے **اللّٰهمّ فشفّعه فیّ**۔ (اے اللہ تو آپ

ﷺ کی شفاعت میرے بارے میں قبول فرما) اس جملہ میں طلب شفاعت بالکل ظاہر ہے اور یہی ساتویں قسم ہے جس کو توسل کہتے ہیں، رہا یہ کہ اس میں آپ کو نداء ہے تو یہ نداء قریب ہے کیونکہ وہ نابینا مسجد نبوی میں دعا کر رہا تھا حضور ﷺ قریب ہی وہاں تشریف فرما تھے۔

اشکال:۔ یہاں ایک اشکال ہوسکتا ہے کہ طبرانی وغیرہ کی روایت میں ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بعد از وصال نبی ﷺ کے بھی ایک شخص کو یہ دعا بصیغہ ندا تعلیم فرمائی ہے۔

جواب(۱):۔ یہ نداء کی دوسری قسم میں داخل ہے جس کو ہم جائز کہتے ہیں (ندا کی قسم نمبر۲ دیکھئے)

جواب(۲) اگر فعل صحابی عام طور پر اصول کلیہ کے خلاف ہو تو فعل صحابی میں تاویل کی جاتی ہے اور وہ صحابی کی اجتہادی غلطی پر محمول ہوگا کیونکہ صحابی سے اجتہادی غلطی ہو جانا ممکن ہے جیسا کہ بعض صحابہ کرام وصال نبوی کے بعد تشہد میں **السلام علیک ایھا النبیّ** کی بجائے صرف **السلام علی النبیّ** (بحذف نداء) کہتے تھے (فتح الباری ص۲۶۰ ج۲) چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے منقول ہے **روی سعید بن منصور عن طریق ابی عبیدة بن عبداللہ بن مسعود عن ابیه ان النبی صلی اللہ علیه وسلم علمه التشهد فذکره قال فقال ابن عباس انما کنا نقول السلام علیک ایها النبیّ اذا کان حیا فقال ابن مسعود هکذا علّمنا وهکذا فعله** (فتح القدیر ج ص۲۶۰۲)

درحقیقت احوال شرعیہ کے موافق قیاس کا مقتضا بھی یہی تھا جو ان بعض صحابہ کرام نے کیا لیکن علماء مذہب نے تشہد میں اس قیاس کو اس لئے ترک کردیا کہ یہاں حضور ﷺ کو حکایۃً بصیغہ نداء یاد کیا گیا ہے لہٰذا جیسے **یا یّها الرّسول بلّغ** الخ وغیرہ آیات میں تغیر وتبدل جائز نہیں اسی طرح تشہد میں بھی تغیر پسند نہیں کیا گیا، چنانچہ عبداللہ ابن مسعود **واعلم بان ابا عبیدة لم یسمع من ابیه قلت قد صحح الدارقطنی احادیثه من ابیه فاما ان تبیت عنده سماعه منداد عرف ان الواسطة بینهما ثقة۔**

اشکال:۔ بخاری ج۲ص۹۲۶ میں عبداللہ بن مسعود سے منقول ہے **فلما قبض قلنا السلام علی النبیّ۔**

جواب:۔ اس کو یا واقعہ جزئیہ پر محمول کیا جاویگا یا یہ کہ ابتداء میں عبداللہ بن مسعود ﷜ نے بھی بعض صحابہ کی طرح صیغہء خطاب ترک کیا تھا جس کا ذکر بخاری شریف میں ہے، کہ پھر تامل وغور کے بعد صیغہء خطاب کو اختیار فرمالیا اس کا ذکر فتح الباری میں ہے پس تعارض نہ رہا۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تشہد کی تعلیم عام فرمائی تھی اور بعض نمازی حضور ﷺ کی حیات مبارکہ میں بھی یقیناً بعید وغائب تھے اس سے بھی تشہد میں نداء کا جواز نص سے ثابت ہوتا ہے لھٰذا حضرت ابن مسعود کا قول یا واقعہ جزئیہ پر محمول کیا جائے گا یا یہ کہا جائے گا کہ ابتداء میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے بعض صحابہ کرام کی طرح صیغۂ خطاب ترک کیا تھا جس کا ذکر بخاری شریف میں ہے پھر تأمل وغور وفکر کے بعد صیغہء خطاب کو اختیار فرمایا جس کی تفصیل فتح الباری میں مذکور ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہاں حدیث اعمٰی میں تشہد کے برابر اہتمام وتعلیم نہ تھی، نہ اس قدر اس میں عموم تھا کہ ہر غائب وحاضر کو اس کی تعلیم دی گئی ہو لھٰذا اس دعاء میں قیاس کے مطابق صیغہء نداء کو ترک کر دینا چاہیے تھا اسلئے حضرت عثمان بن حنیف ﷜ نے جو وصال کے بعد یہ دعاء بصیغہء نداء سکھلائی وہ آپ کی اجتہادی غلطی پر محمول ہوگی اور قابل تاویل ہوگی۔

جواب (۳):۔ علاوہ ازیں طبرانی وبیہقی کی روایت سے متبادر یہ ہوتا ہے کہ حضرت عثمان بن حنیف ﷜ نے وصال نبوی کے بعد جس شخص کو یہ دعاء تعلیم فرمائی تھی اس کو مسجد نبوی میں نماز ودعاء پڑھنے کا حکم فرمایا تھا **فقال له ابن حنيف ائت الميضاة فتوضاء ثم ائت المسجد الخ** (انجاح الحاجۃ ص۱۰۰) اور وہاں سیدنا رسول اللہ ﷺ اب بھی زمانہء حیات کی طرح تشریف فرما ہیں تو اس صورت میں بھی نداء غائب لازم نہیں آتی۔

جواب (۴):۔ اور اگر کسی نے مسجد نبوی کی قید بھی نہ لگائی ہو تو ممکن ہے کہ اس نے لفظ نداء کو باتباع لفظِ وارد استعمال کیا ہو اور نداء کا قصد نہ ہو جیسا کہ تشہد میں محض اتباع کا قصد ہوتا ہے نہ کہ ندا کا جیسا کہ ندا کی دوسری قسم میں گزرا، پس یہاں جو نداء خلاف قیاس وارد ہے لفظ حدیث کے اتباع کی وجہ سے اس جگہ نداء کے استعمال کی گنجائش ہے مگر عام طور پر جو دوسری جگہ نداء مروج ہے اس میں کونسی نص کا اتباع ہے (ہٰذا من افادات مولانا خیر محمد صاحب مدظلہ)

جواب (۵):۔ اگر عثمان بن حنیف ﷺ کے فعل پر قیاس کیا جاتا ہے تو یہ قیاس کرنا بھی صحیح نہیں کیونکہ ان کا فعل خود خلاف قیاس اور قابل تاویل ہے (جیسا کہ گزرا) جس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ، اور انہوں نے تو محض لفظ حدیث کی اتباع کرتے ہوئے یہ دعاء بصیغہ ٔ نداء تعلیم فرمائی تھی دوسری جگہ نداء میں کونسی اتباع ہے، البتہ جہاں حدیث وقرآن میں صیغہ ٔ نداء آیا ہو اس کے جواز کے ہم بھی قائل ہیں ندا کی صورت نمبر ۲ کا حکم دیکھئے۔

جواب (۶):۔ پھر سیدنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تو سلام و پیام پہنچانے کے لئے فرشتے مامور ہیں وہ اس دعاء کو بھی حضور اقدس ﷺ کی خدمت اقدس میں پہنچا دیں گے لھٰذا حضور اقدس ﷺ کے سوا کسی اور کو نداء کرتے ہیں تو اس میں تو تاویل بھی نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ خصوصیت کسی اور کے لئے ثابت ہی نہیں۔

دلیل (۳) زید بن علی رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کی جاتی ہے جس میں راستہ بھولنے والے کو **یاعباد الله اعینونی** (اے اللہ کے بند؛ و میری مدد کرو) کہنے کی تعلیم ہے۔

جواب (۱) یہ حدیث ضعیف ہے اور حدیثِ ضعیف سے احکام ثابت نہیں ہوتے، بالخصوص جبکہ وہ اصول شرع کے خلاف وارد ہوں، عزیزی نے شرح جامع صغیر میں اسی حدیث کو عبداللہ بن مسعود کی روایت سے نقل کرکے کہا ہے **قال الشیخ ھٰذاحدیث ضعیف** (ج ا ص ۱۰۵)

اشکال:۔ حاشیہ حصن حصین میں اس حدیث کی تحسین کی گئی ہے۔

جواب حاشیہ حصن حصین میں اس حدیث کے مجرب ہونے کے اعتبار سے تحسین کی گئی ہے بقاعدہ محدثین تحسین مراد نہیں اور نہ ایسی مجہول تحسین اثبات احکام کے لئے کافی ہے کیونکہ جن بعض ثقات محدثین کی طرف تحسین منسوب کی گئی ہے ان کے نام معلوم نہیں ہیں۔

جواب (۲) بعد از تسلیم صحت جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں نداء غائب سے ہے ہی نہیں کیونکہ حدیث سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان کو دیکھتا نہیں مگر متکلم کا نہ دیکھنا مخاطب کے بُعد کی دلیل نہیں ہوسکتی خصوصاً جبکہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے کہ وہ عباداللہ (اللہ کے بندے) جنگل میں ہی حاضر ہوتے ہیں **کما فی الجامع الصغیر فان اللہ فی االارض حاضر یشھد علیکم** الخ شارح عزیزی حاضرا کی شرح میں لکھتے ہیں **ای خلقا من خلقه انبیاء او جنیااو ملکا لا یغیب** (ص۱۰۵ ج۱) (یعنی اللہ کی مخلوق میں سے کوئی مخلوق، انبیاء ہوں یا جن یا فرشتے ہوں غائب نہیں ہوتے) اب تو کسی طرح اس کو نداء غائب نہیں کہا جاسکتا۔

اشکال:۔ لیکن بہرحال اس حدیث میں مخلوق سے طلب استعانت تو موجود ہے۔

جواب:۔ یہ استعانت زندہ مخلوق سے ہے، امور عادیہ میں (جو عادۃً قدرت بشری یا جنی یا مَلَکی میں داخل ہیں مثلاً بھاگے ہوئے جانور کو روک دینا یا گم شدہ چیز کو تلاش کر دینا یا راستہ بتلا دینا وغیرہ) اور یہ ہمارے نزدیک جائز ہے (استعانت کی قسم نمبر۳ دیکھئے)

دلیل (۴):۔ حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا کے اشعار **الایا رسول اللہ کنتَ رَجائنا** الخ۔

جواب:۔ اگر ان کا ثبوت بقاعدہ محدثین ہوجائے تو ممکن ہے کہ انہوں نے روضہ اقدس پر حاضر ہوکر پڑھے ہوں جس میں نداء غائب کا احتمال ہی نہیں، ورنہ اشعار میں محبوب کو خطاب

اظہار شوق ومحبت کے لئے کیا جاتا ہے نداء مقصود نہیں ہوتی، یہ نداء کی دوسری قسم ہے جو جائز ہے جیسا کہ گزرا۔

دلیل (۵):۔ حدیث پاک میں ہے **اذا تحرمتم فی الامور فاستعینوا من اهل القبور** اس میں جواز استعانت من اہل القبور پر واضح استدلال موجود ہے۔

جواب (۱):۔ اولاً تو یہ حدیث ضعیف ہے اس کو بقاعدہ محدثین صحیح ثابت کیا جاوے۔

جواب (۲):۔ بعد از ثبوت استعانت سے مراد توسل ہے یعنی مطلب یہ ہے کہ اموات کے وسیلہ سے دعاء کیا کرو اور تخصیص اموات کی وجہ غالباً وہ ہے جو صحاح میں عبداللہ بن مسعود سے منقول ہے **ان الحی لا یوء من علیه الفتنة** (کہ زندہ آدمی پر فتنہ کا اندیشہ رہتا ہے) اور جو لوگ ایمان پر وفات پا چکے ہیں ان پر یہ اندیشہ نہیں۔

جواب (۳):۔ یہاں استعانت سے مراد یہ ہے کہ جب کسی قسم کے امر میں پریشانی ہو تو زیارت قبور سے اعانت حاصل کیا کرو کیونکہ اس سے تم کو آخرت وموت کی یاد تازہ ہوگی جس سے اعمال صالحہ کی طرف رغبت بڑھے گی اور یہ رحمت الٰہی کا سبب ہو جائے گا، اس صورت میں اس حدیث کا وہی حاصل ہوگا جو آیت **واستعینوا با لصّبر و الصّلوٰة** کا ہے۔

دلیل (۶):۔ امام ابوحنیفہ کا واقعہ بلا سند نقل کیا جاتا ہے کہ وہ امام جعفر کے مزار پر جاتے اور اس کے دروازہ پر جھاڑ و دیتے اور مجاوروں کو بخشش عطا فرماتے تھے اور امام جعفر سے اپنے کاموں میں استعانت حاصل کرتے تھے۔

جواب (۱):۔ یہ روایت موضوع ہے۔ بسند صحیح بالکل ثابت نہیں ہے کیونکہ زمانہ تابعین و تبع تابعین تک مزاروں پر مجاوروں کے رہنے اور ان کو بخشش وغیرہ دینے کی بدعت شروع نہیں ہوئی تھی جو واقعہ میں ذکر کی گئی ہے۔

جواب (۲):۔ اور اگر یہ واقعہ بالفرض بسند صحیح ثابت بھی ہو جائے تو شیخ عبدالحقؒ کی تصریح کے مطابق یہاں بھی استعانت سے مراد محض توسل ہے کیونکہ ان کے نزدیک استعانت وستمداد کا مطلب صرف یہ ہے کہ حق تعالیٰ سے بوسیلۂ بندۂ مقرب دعا کی جائے یا اس بندۂ مقرب سے یہ عرض کیا جائے کہ وہ حق تعالیٰ سے دعا کرے سو اس کو ہم بھی منع نہیں کرتے۔

دلیل (۷) حضرت غوث الاعظم رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے **من استعان بی فی کربة کشفتُ عنه ومن نادانی باسمی فرجتُ عنه ومن توسل بی الی الله تعالیٰ فی حاجة قضیتُ له** حضرت غوث اعظم تک اس کی سند بیان نہیں کی گئی ''زبدۃ الآثار للشیخ دہلوی'' سے یہ قول نقل کیا جاتا ہے۔

جواب (۱):۔ یہ حدیث ضعیف ہے اور یہ بات اوپر معلوم ہو چکی ہے کہ اثبات احکام کے لئے حدیث ضعیف کافی نہیں، اور اگر حدیث ضعیف اصول شرعیہ کے خلاف ہو تو اس پر عمل ہی جائز نہیں، پھر ائمہ واولیاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے ایسے اقوال وافعال سے احکام کا ثبوت کیونکر ہو سکتا ہے جو بلا سند ہوں یا سند ضعیف سے ثابت ہوں۔

جواب (۲):۔ اگر حسن ظن سے کام لیتے ہوئے اس کو صحیح مانا جائے تو ان افعال مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ جو کوئی اپنی مصیبت میں خدا تعالیٰ سے میرے وسیلہ سے فریاد کرے گا اس کی مصیبت دور ہو جائے گی، چنانچہ اگلا فقرہ توسل الخ اس مطلب پر قرینہ ظاہرہ ہے، تو اس عبارت میں **کشفت، فرجت، قضیت** بصیغہ مؤنث ہیں بصیغہ متکلم نہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ میں اس میں مصیبت اور کلفت کے زائل ہونے اور حاجت پوری ہونے کے لئے دربار الٰہی میں دعاء وسفارش کروں گا

اور **نادانی باسمی** کا مطلب صرف یہ ہے کہ میرا نام لے کر خدا تعالیٰ سے دعاء کرے جس کا

حاصل ولی سے توسل ہے اور اس میں سوال حقیقتاً خدا تعالیٰ سے کیا جاتا ہے، چنانچہ دوسری جگہ یہ الفاظ صاف مذکور ہیں ویذکر اسمی ویذکر حاجة فانها تقضیٰ باذن الله یعنی میرا نام لے کر اپنی حاجت کو ذکر کرے تو وہ خدا تعالیٰ کے حکم سے پوری ہو جائے گی (برکات ص ۹)

دلیل (۸):۔ ایک واقعہ ذکر کیا جاتا ہے کہ حضرت شیخ کے بعض مریدوں نے ایک مرتبہ خوفناک جنگل میں یا شیخ عبد القادر شیئاللہ کہا تھا۔

جواب (۱):۔ اس میں اول تو سند کا مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ یہ صحیح سند کے ساتھ ثابت نہیں ہے۔

جواب (۲):۔ دوسرے ممکن ہے کہ انہوں نے غلبۂ شوق ومحبت سے ان کلمات کا بصیغۂ نداء استعمال کیا ہو جو جائز ہے، یا حالت اضطرار میں ایسے کلمات بلا اختیار صادر ہو گئے ہوں، ان کا یہ عقیدہ ہرگز نہیں تھا کہ حضرت شیخ ہر وقت ہر جگہ سے نداء سنتے ہیں اور امداد کرتے ہیں۔

اور اس مرید کے لئے ایک سفید پوش کا ظاہر ہونا اور گمشدہ اونٹ کا بتلا دینا سو اس کی حقیقت شاید وہی ہو جس کا ذکر عبد اللہ بن مسعود کی روایت کے تحت شارح عزیزی سے اوپر گزر چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں سے بعض عباد اللہ جنگل میں ایسے امور کے بتلانے پر مامور ہیں اور وہ جنگل میں حاضر رہتے ہیں، یا ہوسکتا ہے کہ اس شوقیہ نداء کے بعد کسی لطیفہ غیبی کے تمثل سے اس کی امداد بطور کرامت ہوگئی ہو مگر اس کا نہ دوام ضروری ہے اور نہ ہی حضرت شیخ کے اختیار میں ہے کہ جب چاہیں ایسی امداد کریں۔

دلیل (۹):۔ سیدی احمد مرزوق کا واقعہ نقل کیا جاتا ہے کہ انہوں نے شیخ ابو العباس حضری کے سوال پر فرمایا کہ میرے نزدیک میت کی امداد زیادہ قوی ہے، اس پر شیخ نے فرمایا کہ ہاں یہی صحیح ہے کیونکہ وہ دربار حق میں پہنچ گیا ہے۔

جواب:۔ اس کو استعانت سے کچھ بھی واسطہ نہیں کیونکہ یہاں امداد سے افاضہ روحانی مراد ہے

اور امداد سے افاضہ روحانی بکثرت مستعمل ہوتا ہے اور ہم اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ اولیاء اللہ سے وفات کے بعد (جو شرائط مخصوصہ کے ساتھ اس کے اہل ہیں) ان کو روحانی فیض حاصل ہو سکتا ہے، ہم تو اس کو حرام کہتے ہیں کہ ان کو حاجت روا سمجھا جاوے یا خود ان سے یہ کہا جاوے کہ "تم ہمارا یہ کام کردو"۔ باقی ان سے توسل کرنا یا ان کی روحانیت سے فیض حاصل کرنا ہم اس کو منع نہیں کرتے

دلیل (۱۰):۔ جناب علامہ قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی قدس سرہ کی تفسیر مظہری سے عبارت نقل کی جاتی ہے کہ **وقد تواتر عن كثير من الاولياء يعني ارواحهم ينصرون اولياء هم ويدسرون اعداء هم** الخ ۔

جواب:۔ اس کا حاصل صاف ظاہر ہے کہ اولیاء اللہ سے ان کی وفات کے بعد بھی کرامت ظاہر ہوتی ہے لیکن وہ محض ذریعہ اور وسیلہ ہوتے ہیں اپنی طاقت سے کچھ نہیں کر سکتے اصل میں فاعل ومتصرف وقادر صرف حق تعالیٰ ہیں، حق تعالیٰ اپنی قدرت سے ان کی ارواح کو ظہورِ کرامات کا وسیلہ اور ذریعہ بنا دیتے ہیں جس سے ان کی وفات کے بعد بھی کرامات کا ظہور ہوتا ہے، پس اولیاء اللہ سے وفات کے بعد ظہورِ کرامات کا ہمیں بھی انکار نہیں۔

دلیل (۱۱):۔ مجدد الف ثانی حضرت شیخ احمد سرہندی قدس سرہ کے مکتوب سے ایک عبارت نقل کی جاتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اسی طرح اہل حاجات اپنے زندوں اور وفات یافتہ عزیزوں سے خطرناک حوادث میں مدد طلب کرتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ ان عزیزوں کی روحیں حاضر ہو کر ان سے بلاؤں کو دفع کر دیتی ہیں۔

جواب:۔ اس میں بھی بعد وفات کرامات وخوارق کے ظہور کا بیان ہے، امداد طلب کرنے کا مطلب وہی ہے جو شیخ عبدالحق صاحب نے استعانت واستمداد کی تفسیر میں بیان فرمایا ہے یعنی وہ ان کے توسل سے حق تعالیٰ کی جناب میں امداد کے خواہاں ہوتے ہیں اور یہ مطلب ہرگز نہیں کہ

خود ان سے حاجات مانگتے ہیں اور ارواح خود کچھ کر سکتی ہیں۔

فائدہ:۔ معلوم ہونا چاہیے کہ معجزات کے بارہ میں حق تعالیٰ کا صاف ارشاد ہے۔ وما کان لرسول ان یاتی باٰیۃ الا باذن اللہ کسی نبی میں یہ طاقت نہیں کہ وہ بدوں خدا تعالیٰ کے حکم کے کوئی معجزہ لاسکے، پھر اولیاء میں کب یہ طاقت ہے کہ وہ خود کوئی کرامت ظاہر کرسکیں یا کسی شخص کی امداد بدوں حکم خداوندی کرسکیں ،یسئلہ من فی السمٰوٰت والارض اسی سے تمام زمین وآسمان والے سوال کرتے ہیں، پس استعانت واستمداد اسی سے ہونی چاہئے ہاں مقربان بارگاہ کے ساتھ توسل کرنے کا کچھ حرج نہیں۔

دلیل (۱۲):۔ منہیہ درالمختار کی عبارت پیش کی جاتی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جب کسی انسان کی کوئی چیز ضائع ہو جائے اور وہ چاہے کہ حق تعالیٰ اسے واپس فرمادیں تو۔ اسکو چاہئے کہ ایک اونچی جگہ پر روضہ (احمد بن علوان) کی طرف منہ کرکے کھڑا ہو اور یہ کہے کہ سیدی احمد بن علوان؛ میری گمشدہ چیز مجھے واپس کردو ورنہ میں تمہارا نام دفتر اولیاء اللہ سے نکال ڈالوں گا انتہیٰ ملخصاً۔

جواب:۔ یہ منہیہ غالباً کسی نے ملحق کردیا ہے اس کو علامہ شامی کا فتوی سمجھنا بالکل غلط ہے کیونکہ اس صورت میں ایک ولی کے ساتھ جس قدر گستاخی اور بے ادبی ہے وہ کسی عاقل پر پوشیدہ نہیں ،بھلا جو شخص ایک ولی سے استعانت کرے اسی کو دھمکی بھی دے کہ اگر ایسا نہ کرو گے تو میں تمہارا نام اولیاء اللہ سے نکال دوں گا اس گستاخی کی کوئی حد ہے ،علاوہ ازیں علامہ شامی نے تصریح کی ہے کہ اولیاء اللہ کو متصرف سمجھنا کفر ہے **ومنھا انّہ ان ظنّ ان اقمیت یتصرف فی الامور من دون اللہ واعتقادہ ذٰلک کفر** (ص۲۰۶ ج ۲) اور شیخ عبدالحق اشعۃ اللمعات کتاب الجہاد میں فرماتے ہیں:

ونیست ایشاں را فعل قدرت تصرف نہ اکنوں کہ در قبور اند نہ ہنگام کہ زندہ بودند در دنیا ص ۴۰۱ س ۳)

نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مقصود ان کا اس عمل کی خاصیت بیان کرنا ہے قطع نظر جواز سے

جیسا کہ ''قول جمیل'' میں ایک عمل کشف وقائع کا لکھا ہے اور اس میں قرآن شریف پشت کی طرف بھی رکھا جاتا ہے یہ دلیل جواز نہیں۔

دلیل (۱۴):۔ نیز علامہ خیرالدین ملی کا یہ قول بھی نقل کیا جاتا ہے کہ یا عبدالقادر کہنا نداء ہے اور جب اس کے ساتھ شیئا للہ ملا دیا جائے تو اس میں خدا کے واسطے ایک چیز کو مانگنا ہے پھر بھلا اس کی حرمت کا کیا سبب ہے؟

جواب:۔ درمختار میں ہے کذقول شیٔ للہ قیل یکفر (ص ۵۷۱ ج ۲) اسی طرح شیئاللہ سے بعض کے نزدیک کفر ہو جاتا ہے، اس پر علامہ شامی بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ینبغی اویجب التباعد من ھٰذہ العبارۃ وقد مرّ مافیہ خلاف یؤمر بالتّوبۃ والاستغفار وتجدید النّکاح لکن ھذا ان کان لایدری ما یقول امّا ان قصد المعنی الصّحیح فالظّاھر ولا بائس بہ (ص ۵۷۱ ج ۲) پس مناسب بلکہ واجب یہ ہے کہ ایسے الفاظ سے احتراز کیا جاوے کیونکہ پہلے گزر چکا ہے کہ جن الفاظ سے کفر ہونے میں اختلاف ہے ان میں توبہ واستغفار اور تجدید نکاح کا حکم کیا جاوے گا، لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ کہنے والے کو یہ نہ معلوم ہو کہ میں کیا کہہ رہا ہوں (اور اس کا مطلب کیا ہے) اور اگر صحیح معنی (کو جانتا ہے اور اسی) کا قصد کرتا ہو تو بظاہر اس میں حرج نہیں، اس حالت میں عوام کو شیئاللہ کہنے کی اجازت کیونکر دی جا سکتی ہے جو صحیح معنی اور غلط معنی میں فرق نہیں سمجھتے ہیں بالخصوص اگر اس کے ساتھ یا شیخ عبدالقادر رحمہ اللہ علیہ بھی ملا دیا جائے اس وقت تو کفر کا قوی اندیشہ ہے۔ حضرت قاضی ثناء اللہ صاحب قدس سرہ اپنی کتاب ارشاد الطالبین میں فرماتے ہیں کہ:

آنچہ جہال میگویند یا شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ علیہ شیئا للہ یا خواجہ شمس الدین ترک پانی پتی شیئا للہ کفر وشرکت است

کیونکہ عوام حضرت غوث اعظم اور دیگر اولیاء کو اسی اعتقاد کے ساتھ نداء کرتے ہیں کہ

وہ متصرف ہیں سب کچھ کر سکتے ہیں، اور جو کوئی ان کو پکارتا ہے اس کی بات ہر وقت سنتے ہیں علامہ شامی اس کو کفر فرماتے ہیں جیسا کہ اوپر گزرا کہ مولانا عبدالحی لکھنوی قدس سرہ اپنے فتاویٰ میں یا شیخ عبد القادر جیلانی شیئا للہ کے وظیفہ کی نسبت ارشاد فرماتے ہیں:

ثانیا ازیں جہت کہ ایں وظیفہ متضمن است ندائے اموات را از امکنہ بعیدہ وشرعا ثابت نیست کہ اولیاء را قدرتی است کہ از امکنہ بعیدہ نداء بشر ندابستہ سماع اموات سلام زائر قبر را ثابت است بلکہ اینکہ کسے غیر حق سبحانہ را خاطر و ناظر و عالم خفی وفلی در ہر وقت و ہر آن است اعتقاد او شرک است، در فتاوی بزازیہ محانو سید تزوج بلد شود وقال خدائے ورسول، خدا وفرشتگان رو گواہ کردم یکفر لامنہ اعتقد ان الرسول والملک یعلمان الغیب وقال علمائنا من قال ارواح المشائخ حاضرۃ تعلن یکفر انتہیٰ، وحضرت شیخ عبدالقادر اگرچہ از جلۃ اولیاء است محمد یہ استغفر ومناقب وفضائل شان۔ لاتعد ولا تحصیٰ اند لیکن چنیں قدرت شان کہ فریاد را از امکنہ بعید بشنوند وبغیر یا در شد ثابت نیست، واعتقاد اینکہ انجناب ہر وقت حال مریداں خود میدانند وندائے شان مے شوند از عقائد شرک است واللہ اعلم (ص ۳۳۱ ج ۴ مع الخلاصہ)

فتاوی بزازیہ کی عبارت سے یہ امر صاف طور پر واضح ہوگیا کہ ارواح مشائخ کو حاضر وناظر سمجھنا کہ وہ سب کچھ جانتے ہیں عقیدہ کفر ہے، اس عقیدہ کی وجہ سے ہم یا شیخ عبد القادر شیئا للہ کے وظیفہ سے منع کرتے ہیں اور اس کی حرمت کا فتوی دیتے ہیں۔

دلیل (۱۴):۔ یہ بھی نقل کیا جاتا ہے کہ حضرت محبوب عالم اپنے مریدوں کو بعد نماز شیئا للہ یا حضرت سلطان منجرہ رحمہ اللہ علیہ ایک سو مرتبہ پڑھنے کی اجازت دیا کرتے تھے۔

جواب:۔ اگر کسی بزرگ کا فعل شریعت کے خلاف معلوم ہوتا ہے تو حسن ظن کی بناء پر اس میں تاویل کر کے اس کے ساتھ بدگمانی سے روکا جاوے گا لیکن حکم شرعی کو کسی حال میں اس کے فعل کے تابع نہ کیا جاوے گا کیونکہ اولیاء اللہ اتباع شریعت کے مامور ہیں شریعت ان کے افعال کے

تابع نہیں، پس اگر تسلیم کیا جاوے کہ یہ واقعہ صحیح ہے تو ممکن ہے کہ حضرت محبوب عالم رحمۃ اللہ علیہ نے اس نداء کو غلبہء شوق ومحبت پر محمول کر کے جائز سمجھا ہو اور جن مریدوں کو اس کی اجازت دی ہو وہ ان کے نزدیک خوش عقیدہ اور خوش فہم ہوں جن کی نسبت ان کو یہ شبہ نہ ہوا ہو کہ یہ لوگ اس نداء میں حضرت سلطان کے متصرف وحاضر وناظر ہونیکا اعتقاد کریں گے، لیکن اس تاویل کا یہ مطلب نہیں کہ ان الفاظ کا استعمال ہر شخص کے لئے جائز ہو گیا، اس کی ایسی مثال ہے جیسے کسی بزرگ سے یہ منقول ہو کہ انہوں نے ایک مرتبہ سنکھیا کھالیا تھا سو اس سے کسی شخص کو یہ فتوی دینا جائز نہیں کہ سنکھیا کھانا جائز ہے بلکہ ہر عاقل یہی کہے گا کہ سنکھیا کھانا حرام ہے گو ان بزرگ کے پاس کوئی ظاہری یا باطنی تریاق ہو گا جس کی وجہ سے ان کو یقین تھا کہ مجھ کو سنکھیا نقصان نہ دے گا اس لئے انہوں نے ایسا کیا دوسروں کے لئے اس کا کھانا حرام ہی ہے۔ اسی طرح یا شیخ عبد القادر شیئا للہ کا وظیفہ اگر کسی بزرگ سے منقول ہو تو ان کے فعل میں تاویل کی جاوے گی مگر دوسروں کو منع ہی کیا جاوے گا کیونکہ ایسے کلمات کے ممنوع ہونے کے لئے معنی کفر کا موہم ہونا بھی کافی ہے اگرچہ اس کے صحیح معنی بھی ہو سکتے ہوں، دیکھئے قرآن پاک میں صحابہ کرام کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے راعنا کہنے سے منع فرمایا گیا ہے کیونکہ اس کے معنی اگرچہ عربی زبان میں "ہماری مصلحت کی رعائت فرمایئے" اچھے ہیں مگر یہودیوں کی عبرانی زبان میں اس کے معنی برے تھے، گو صحابہ راعنا کا کلمہ اچھے معنی کے قصد سے ہی استعمال کرتے تھے اور برے معنی کا ان کے حاشیہء خیال میں کہیں بھی گزر نہیں ہو سکتا تھا مگر پھر بھی یہودیوں کے برے معنی کا وہم اس کلمہ کو سن کر ہو سکتا تھا اور وہ اس کو اپنی تائید بنا سکتے تھے اس لئے ایسے کلمہ کے استعمال سے اچھے معنی کے قصد سے بھی روک دیا گیا، معلوم ہوا کہ اگر کسی کے فعل مباح سے کوئی دوسرا شخص سند لے کر خلاف شرع معنی کے قصد سے دینی کام کرنے لگے تو اس فعل مباح کو صحیح معنی کے قصد سے بھی منع کر دیا جاوے گا فافہم۔ درمختار میں ہے کہ دعا میں بمقعد العزّ من عرشک۔ کہنا ممنوع ہے۔ (کما

فی الہدایۃ ج۴ص۴۷۴) علامہ شامی اس کے تحت لکھتے ہیں۔لان مجرد الایھام کاف فی المنع عن التکلم بعد الکلام وان احتمل معنی صحیحاالخ۔

وظیفہ مذکورہ کا بھی یہی حال ہے کہ موہم شرک ہونے کی وجہ سے اس کو منع کیا جاوے گا کیونکہ آج کل عام لوگ استعانت واستمداد اور نداء غیر اللہ میں شرک وکفر تک پہنچانے والے عقیدوں میں مبتلا ہیں، اس صورت میں ایسے کلمات کی ان کو کیوں کر اجازت دی جا سکتی ہے جن میں ظاہر الفاظ ہی سے ایہام کفر ہوتا ہے۔؟ اس لئے ہمارا مسلک یہ ہے کہ ہم استعانت واستمداد ونداء مروجہ زمانہء حال سے عام وخاص سب کو منع کرتے ہیں البتہ توسل کو جائز کہتے ہیں جس کی تفسیر اوپر گزر چکی ہے۔اور اگر بزرگوں سے کوئی بات اس قسم کی ثابت ہوتی ہے تو اگر ان کی ولایت تسلیم شدہ ہے تو ان کے فعل میں تاویل کر کے بدگمانی کو ان سے رفع کر دیتے ہیں اور حکم شرعی میں کسی طرح تبدیلی وتغیر نہیں کرتے۔

واللہ ھو المسئول لان یثبتنا وایّاکم علی الصّراط المستقیم ویرزقنا وجمیع المسلمین حبہ وحب نبیہ الکریم وحب اصحابہ واولیاء اللہ ویجمعنا معھم فی دار النعیم والحمد للہ وحدہ وعلیٰ خیر البریّۃ افضل الصّلوٰۃ والتّسلیم وعلٰی الہ واصحابہ واولیاء اللہ اجمعین دائما ابدا،امین، امین۔ (ناقل حبیب اللہ علی پوری ذی القعدہ۲۴)

سوال منجانب طالب علم :۔ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کا اس بارے میں کیا خیال ہے؟

جواب :۔ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے رسالہ ''بوادر النوادر'' میں اقسام استعانت یوں بیان کی ہیں:

(۱) استعانت واستمداد بالمخلوق جو باعتقاد علم وقدرت مستقل مستمد منہ ہو وہ شرک ہے۔

(۲)اور باعتقادعلم وقدرت غیر مستقل ہومگر وہ علم وقدرت کسی دلیل صحیح سے ثابت نہ ہو معصیت ہے۔
(۳)اور جو باعتقادعلم وقدرت غیر مستقل ہواور وہ علم وقدرت کسی دلیل سے ثابت ہو جائز ہے خواہ وہ مستمد منہ زندہ ہو یا میت۔
(۴)اور جو استمداد بلا اعتقادعلم وقدرت ہو نہ مستقل نہ غیر مستقل، پس اگر طریق استمداد مفید ہو تب بھی جائز ہے جیسے استمداد بالنار والماء والواقعات التاریخیة
(۵)وگرنہ لغو ہے۔

یہ کل پانچ قسمیں ہیں پس ،استمداد ارواح مشائخ سے صاحب کشف الارواح کے لئے قسم ثالث ہے اور غیر صاحب کشف کے لئے محض ان حضرات کے تصور اور تذکرے قسم رابع ہے کیونکہ اچھے لوگوں کے خیال کرنے سے ان کو اتباع کی ہمت ہوتی ہے اور طریق مفید بھی ہے اور غیر صاحب کشف کے لئے بدوں قصد نفع تذکرہ وتصور قسم خامس ہے۔

سوال منجانب طالب علم:۔استعانت کے بارے میں مولنا رشید احمد صاحب گنگوہی کی تحقیق کیا ہے؟

جواب :۔اس مسئلہ کی پہلے تحریرات ہو چکی ہیں کہ مائۃ مسائل اس بارے میں اربعین مسائل مولانا محمد اسحٰق مرحوم دہلوی کو دیکھئے۔چونکہ اب بندہ سے سوال کیا گیا ہے اس لئے مختصر جواب دیا جاتا ہے۔استعانت کے تین معنی ہیں

﴿۱﴾ حق تعالی سے دعا کرے کہ بحرمت فلاں میرا کام کردے یہ بالاتفاق جائز ہے خواہ عند القبر ہو خواہ دوسری جگہ اس میں کسی کو کلام نہیں

﴿۲﴾ صاحب قبر کو کہے کہ تم میرا کام کردو۔ یہ شرک ہے خواہ قبر کے پاس کہے خواہ قبر سے دور کہے اور بعض روایات میں جو آیا ہے **اعینونی عباد الله** وہ فی الواقع کسی میت سے استعانت نہیں بلکہ عباد اللہ جو صحرا میں موجود ہوتے ہیں ان سے طلب اعانت ہے کہ حق تعالی نے ان کو اسی کام کے واسطے وہاں مقرر کیا ہے تو وہ اس باب سے نہیں ہے اس کو جواز پر حجت لانا معنی

حدیث سے جہل ہے۔

﴿۳﴾ قبر کے پاس جا کر کہے کہ اے فلاں تم میرے واسطے دعا کرو کہ حق تعالی میرا کام کر دے۔ اس میں علماء کا اختلاف ہے مجوزینِ سماع موتی اس کے جواز کے قائل ہیں اور مانعینِ سماع منع کرتے ہیں سو اس کا فیصلہ کرنا محال ہے مگر انبیاء علیہم السلام کے سماع میں کسی کو خلاف نہیں اس وجہ سے ان کو مستثنی کیا گیا ہے۔ اس کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ فقہاء نے وقتِ زیارتِ قبر مبارک سلام کے بعد شفاعت اور مغفرت کا عرض کرنا لکھا ہے۔ پس یہ جواز کے واسطے کافی ہے اور جس کو قاضی صاحب نے منع لکھا ہے وہ دوسری نوع کی استعانت ہے۔ حق یہ ہے کہ مسئلہ مخلوط ہو رہا ہے اور سماع موتی کا مسئلہ مختلفہ ہے اس میں بحث مناسب نہیں واللہ اعلم (منقول از فتاوی رشدیہ ص ۱۱۲)

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

بَيَانٌ لِلْمَعُونَةِ الْمَطْلُوبَةِ فَكَأَنَّهُ قَالَ: كَيْفَ أُعِينُكُمْ فَقَالُوا اِهْدِنَا

اس میں مطلوبہ معونت کا بیان ہے۔ گویا کہ اللہ تعالی نے بندوں سے پوچھا کہ تمہاری کس قسم کی اعانت کروں بندوں نے کہا "اہدنا"

اَوْ إِفْرَادٌ لِّمَا هُوَ الْمَقْصُودُ الْاَعْظَمُ وَالْهِدَايَةُ دَلَالَةٌ بِلُطْفٍ وَلِذٰلِكَ

یا ان میں سے مقصود اعظم کو اس آیت سے علیحدہ بیان کر دیا۔ اور ہدایت مہربانی کے ساتھ رہنمائی کرنا ہے۔ اسی وجہ سے

تُسْتَعْمَلُ فِي الْخَيْرِ وَقَوْلُهُ تَعَالٰى فَاهْدُوهُمْ إِلٰى صِرَاطِ الْجَحِيمِ وَارِدٌ

ہدایت کا استعمال صرف خیر میں ہوتا ہے اور اللہ تعالی کا فرمان "پس ان کی جہنم کے راستہ کی طرف راہنمائی کرو" یہ استہزاء پر محمول ہے

عَلَى التَّهَكُّمِ. وَمِنْهُ الْهِدَايَةُ وَهَوَادِي الْوَحْشِ لِمُقَدِّمَاتِهَا، وَالْفِعْلُ مِنْهُ

اور اسی سے ھدیہ (تحفہ) اور "ھَوَادِي الْوَحْشِ" (وحشی جانوروں کے آگے والے جانور) ماخوذ ہیں۔ اور ہدایۃ کا فعل ماضی

هَدٰى، وَأَصْلُهُ اَنْ يُّعَدّٰى بِاللَّامِ، اَوْ إِلٰى، فَعُومِلَ مُعَامَلَةَ اِخْتَارَ فِيْ قَوْلِهٖ

هَدٰى ہے اور اس کا اصل استعمال یہ ہے کہ بواسطہ لام یا بواسطہ الی متعدی ہو لیکن یہاں پر اسکے ساتھ اختار والا معاملہ کیا گیا ہے

تَعَالٰی وَاخْتَارَ مُوْسٰی قَوْمَهٗ وَهِدَايَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی تَتَنَوَّعُ اَنْوَاعاً

جواللہ تعالیٰ کے قول وَاخْتَارَ مُوْسٰی قَوْمَهٗ میں ہے۔اور ھدایت باری تعالیٰ کی مختلف اقسام ہیں

لَا يُحْصِيْهَا عَدٌّ وَلٰكِنَّهَا تَنْحَصِرُ فِيْ أَجْنَاسٍ مُّتَرَتِّبَةٍ اَلْاَوَّلُ :إِفَاضَةُ

جوغیر محدود ہیں،لیکن اس کی جنسیں محدود ہیں جن میں وہ منحصر ہے اور جنسوں میں ترتیب ہے۔پہلی قسم ان قُویٰ کا

الْقُوٰى الَّتِيْ بِهَا يَتَمَكَّنُ الْمَرْءُ مِنَ الْاِهْتِدَاءِ إِلٰى مَصَالِحِهٖ كَالْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ

فیضان فرماتا ہے جن کی وجہ سے انسان اپنے مصالح تک راہ یاب ہونے پر قادر ہو جائے جیسے قوت عقلیہ،

وَالْحَوَاسِّ الْبَاطِنَةِ وَالْمَشَاعِرِ الظَّاهِرَةِ. اَلثَّانِيْ :نَصْبُ الدَّلَائِلِ الْفَارِقَةِ

حواس باطنہ اور حواس ظاہرہ کا فیضان ۔دوسری قسم ان دلائل کوقائم کر نا ہے جو حق وباطل

بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَالصَّلَاحِ وَالْفَسَادِ وَإِلَيْهِ اَشَارَ حَيْثُ قَالَ وَهَدَيْنَاهُ

اور درستگی وبگاڑ کے درمیان امتیاز پیدا کریں اور باری تعالیٰ نے اس قسم کی طرف اپنے فرمان وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ

النَّجْدَيْنِ وَقَالَ وَأَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى

اوراپنے فرمان ''اور بہر حال قوم ثمود کو ہم نے ہدایت دی پس انہوں نے اندھا رہنے کو ہدایت پر پسند کیا'' میں اشارہ کیا ہے۔

اَلثَّالِثُ :اَلْهِدَايَةُ بِإِرْسَالِ الرُّسُلِ وَإِنْزَالِ الْكُتُبِ ، وَإِيَّاهَا عَنٰى بِقَوْلِهٖ

اور تیسری قسم رسولوں کو بھیج کر اور کتابیں نازل فرما کر راہنمائی کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کے قول

وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَّهْدُوْنَ بِأَمْرِنَا وَقَوْلِهٖ إِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ

وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَّهْدُوْنَ بِأَمْرِنَا اوراس کے فرمان إِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ هِيَ أَقْوَمُ میں یہی

هِيَ أَقْوَمُ . اَلرَّابِعُ :اَنْ يَّكْشِفَ عَلٰى قُلُوْبِهِمِ السَّرَائِرَ وَيُرِيَهُمُ الْاَشْيَاءَ

ہدایت مراد ہے۔چوتھی قسم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ منکشف کردے لوگوں کے دلوں پر راز کی باتیں اور حقائق اشیاء پر

كَمَا هِيَ بِالْوَحْيِ ، اَوِ الْإِلْهَامِ وَالْمَنَامَاتِ الصَّادِقَةِ ، وَهٰذَا قِسْمٌ يَخْتَصُّ

ان کو مطلع کر دے وحی کے ساتھ یا الہام کے ساتھ یا سچے خوابوں کے ساتھ،اور یہ قسم حضرات انبیاء کرام واولیاء

بِنَيْلِهِ الْاَنْبِيَاءُ وَالْاَوْلِيَاءُ وَإِيَّاهُ عَنٰى بِقَوْلِهٖ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ

کے ساتھ مخصوص ہے۔اور اللہ تعالیٰ کے فرمان اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ

فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ وَقَوْلِهٖ وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا

اور اس کے فرمان وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا میں یہی قسم رابع مراد ہے۔

فَالْمَطْلُوْبُ إِمَّا زِيَادَةُ مَا مُنِحُوْهُ مِنَ الْهُدٰى، اَوِ الثَّبَاتُ عَلَيْهِ ، اَوْ حُصُوْلُ

اھدنا الصراط المستقیم سے مقصود اس ہدایت پر اضافہ یا ثبات طلب کرنا ہے جو ان کو عطا کی گئی یا ہدایت کے جس درجہ پر فائز ہے

الْمَرَاتِبِ الْمُرَتَّبَةِ عَلَيْهِ .فَإِذَا قَالَهُ الْعَارِفُ بِاللّٰهِ الْوَاصِلُ عَنٰى بِهٖ اَرْشِدْنَا

اس پر مرتب ہونے والے اگلے مدارج کا حصول مقصد ہے۔پس جب عارف واصل اہدنا کہے گا تو اسکی مراد یہ ہوگی کہ خدایا!

طَرِيْقَ السَّيْرِ فِيْكَ لِتَمْحُوَ عَنَّا ظُلُمَاتِ اَحْوَالِنَا ، وَتُمِيْطَ غَوَاشِيَ

مجھے سیر فی اللہ کی راہ پر لگا دیجئے تا کہ آپ ہمارے اعمال کی ظلمات ہم سے ختم کردیں اور ہمارے جسمانی حجابات اٹھا دیں

اَبْدَانِنَا ، لِنَسْتَضِيْءَ بِنُوْرِ قُدْسِكَ فَنَرَاكَ بِنُوْرِكَ. وَالْاَمْرُ وَالدُّعَاءُ

تا کہ ہم آپ کی پاکیزگی کے نور سے روشنی حاصل کریں اور پھر آپ کو آپ ہی کے نور سے دیکھیں۔اور امر و دعاء

يَتَشَارَكَانِ لَفْظاً وَمَعْنًى وَيَتَفَاوَتَانِ بِالْاِسْتِعْلَاءِ وَالتَّسَفُّلِ ، وَقِيْلَ بِالرُّتْبَةِ

لفظاً و معناً ایک طرح کے ہیں مگر ان میں استعلاء اور تسفّل کے اعتبار سے فرق ہے۔اور کہا گیا ہے رتبہ واقعی کے اعتبار سے فرق ہے۔

اغراضِ مصنف:۔ اہدنا الصراط المستقیم سے صراط الذین انعمت تک عبارت کے دو حصے ہیں (۱) اہدنا الصراط سے والسراط تک (۲) والسراط سے صراط الذین انعمت تک۔عبارت بالا میں

پہلے حصہ کی عبارت ہے اس کے پھر چھ اجزاء ہیں جن میں چھ مسئلے بیان ہونگے۔

(۱) بیان للمعونة سے والهداية دلالة بلطف تک اهدنا الصراط کا ماقبل سے ربط بیان کیا ہے۔ (۲) والهداية دلالة سے والفعل منه هدى تک معنی لغوی واصطلاحی مستعمل فیہ کا بیان ہے۔ (۳) والفعل منه هدى سے وهداية الله تک طریقہ استعمال ہے۔ (۴) وهداية الله سے فالمطلوب تک اجناس ہدایۃ کا بیان ہے۔ (۵) والمطلوب سے والامر تک ایک مشہور اہم سوال کا جواب ہے۔ (٦) والامر سے والسراط تک دوسرے سوال کا جواب ہے۔

مسئلہ(۱): بیان للمعونة: یہاں سے ماقبل کے ساتھ ربط بیان کرر ہے ہیں۔

ربط دو قسم کا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نستعین میں حذف مفعول کی دوصورتیں تھیں یا عام فی جمیع المہمات کلہا یا خاص فی اداء العبادات تو اب اہدنا الصراط کے ربط کی دوصورتیں ہیں اور معانی بھی دو ہونگے ایک معنی خاص ہے صراط المستقیم کا کہ ملۃ اسلامیہ اور دوسرا معنی مطلق امور حقہ ثابتہ فی نفس الامر۔ اب اگر نستعین کے مفعول اور صراط مستقیم کے معانی میں مطابقت ہو کہ جب نستعین کا مفعول بھی اور صراط مستقیم کا معنی بھی خاص ہو تو ان صورتوں میں اهدنا الصراط المستقيم یہ جملہ مستانفہ ہوگا اور جواب ہوگا سوال مقدر کا کہ باری تعالی نے اپنے بندے کو کہا كيف اعينكم تو جواب ہوا کہ اهدنا الصراط المستقيم اى ارشد نا طريق المومنين حتى تكون سير تنا موافقة سيرتهم فى تحصيل جميع المهمات او فى تحصيل اداء العابدات فى اخلاص النية اور اگر مفعول نستعين اور معنی صراط مستقیم میں تفارق ہو کہ مفعول عام اور معنی خاص یا مفعول خاص اور معنی عام تو اسوقت اس جملہ کا ماقبل سے انقطاع ہوگا صورت یہ ہوگی کہ ماسبق میں جو آپ نے استعانۃ کو طلب کیا تھا اس میں سے مطلوب اعلی ومقصود اعظم اهدنا الصراط کو الگ ذکر کیا اب جب اس صورت میں کمال انقطاع

ہوگا اور پہلی صورت میں! کمال اتصال تھا اور یہ قانون ہے کہ جب دو چیزوں میں کمال اتصال ہو یا کمال انقطاع ہوتو اس وقت عطف نہیں ڈالا جاتا اسی وجہ سے یہاں بھی عطف نہیں ڈالا گیا۔

مسئلہ(۲): والهداية دلالة: یہاں سے معنی لغوی واصطلاحی مستعمل فیہ کا بیان ہے۔

معنی لغوی ہے دلالة بلطف کہ مہربانی ولطف سے کسی چیز کا بتلانا اور لطف کا معنی ہوتا ہے خلق ما يقرب العبد الى الطاعة من غير ان يلجئهٗ اليها یعنی ایسی چیز کا پیدا کرنا جو بندے کو طاعت کی طرف قریب کرے بغیر مجبور کرنے کے یعنی اسباب کا مہیا کرنا اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالی کے حق میں لطف ہو اور لوگوں کے حق میں خیر ونفع ہو یعنی ایسی چیز پیدا فرمانویں کہ جس شی کو مطلوب کے اندر دخل ہو اور مدلول علیہ اس مدلول کے حق میں خیر ونفع ثابت ہو یہی وجہ ہے اور اسی نکتہ کے پیش نظر اگر کسی مقام میں خبر مطلوب ہوگی تو اس کو ہدایت کیا جائے گا مثلا راستہ کا سیدھا بتلانا اور اگر کسی مقام میں خیر مطلوب نہ ہو بلکہ شر مطلوب ہو تو اس کو ہدایہ نہیں کہا جائیگا جیسے غلط راستہ بتلانا۔

فائدہ:۔ قاضی صاحب نے مشہور معانی مثلا دلالۃ موصلہ یا اراءۃ الطریق کو مراد نہیں لیا اور نہ ان کو ذکر کیا کیونکہ وہ دونوں معنے اس دلالۃ بلطف میں داخل ہیں کیونکہ دلالۃ موصلہ میں بھی تو لطف ہوتا ہے اور اراءۃ الطریق میں بھی لطف ہوتا ہے نیز اشارہ کر دیا کہ ان دونوں معنوں میں سے کوئی راجح نہیں ہے بلکہ ہدایۃ کے معنی کی اصل وضع اسی قدر مشترک (دلالۃ بلطف کے لئے تھی اور یہ دونوں اس قدر مشترک کے فرد ہیں دونوں میں سے کبھی ایک کبھی دوسرا مراد ہوتا ہے کیونکہ اگر دونوں کے لئے وضع مانی جائے تو اشتراک بنتا ہے اور اگر وضع ایک کے لئے ہے تو حقیقہ ومجاز ہے۔

اعتراض:۔ اگر دلالت کا استعمال معنی خیر میں ہے تو فاهدوهم الى صراط الجحيم میں تو معنی شر ہی مراد ہے یہ کیسے صحیح ہوا؟

جواب(۱):۔ یہاں تہکم واستہزا مراد ہے **کما فی قوله تعالی فبشرهم بعذاب الیم** ۔جیسے بخیل آدمی کے کہنے پر کہا جاتا ہے''حاتم طائی آیا ہے''

اسی مادہ سے محاورات ہیں **هدیة** بمعنی تحفہ **هو ادی الوحش** جو جانور کہ دوسرے وحشی جانوروں سے آگے جا رہے ہوں۔

فائدہ:۔امام راغب اصفہانی نے لکھا ہے کہ ہدی یہدی کا معنی تقدم ہوتا ہے اسی طرح ہدیۃ بھی مقدم ہوتا ہے حاجۃ سے اور یہ ہدیۃ مقدمہ الوداد ہوتا ہے دلالت بلطف ہوتی ہے ہوادی الوحش میں بھی تقدم ہوتا ہے۔اور دلالت بلطف بھی پائی جاتی ہے کہ آگے جانیوالے جانور پچھلوں کے لیے دلالت کرتے ہیں کہ شکاری نہیں ہے لہذا آرام سے چلے آؤ اور ہدیہ میں بھی دلالت بلطف ہوتی ہے کہ میں آپ کا دوست ہوں۔

جواب(۲):۔**فاهدوهم** والے اعتراض کا دوسرا جواب یہ ہے کہ **فاهدوهم** میں معنی دلالۃ بلطف نہیں ہے بلکہ یہاں معنی تقدم کا ہے

مسئلہ(۳):**والفعل منه هدی**: یہاں سے طریقہ استعمال ذکر کر رہے ہیں۔

طریقہ استعمال:اس کا باب ضرب ہے متعدی بدو مفعول ہوتا ہے پہلا مفعول بلا واسطہ حرف جار ہوتا ہے اور دوسرا بواسطہ حرف جار ہوتا ہے پھر واسطہ کبھی الی کا ہوتا ہے جیسے **والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم** اور کبھی بواسطہ لام ہوتا ہے **ان هذا القران یهدی للتی هی اقوم**

خدشہ:۔**اهدنا الصراط المستقیم** میں تو دوسرا مفعول بلا واسطہ حرف جار ہے اور آپ نے کہا ہے کہ ہمیشہ دوسرا مفعول بواسطہ حرف جار ہوتا ہے۔

جواب:۔ یہاں حذف والایصال ہے کہ اصل میں تو واسطہ حرف جار کا تھا لیکن پھر حرف جار کو حذف کر کے براہ راست اس مفعول کا تعلق فعل کے ساتھ کر دیا۔اصل میں **اهدنا الی الصراط**

المستقیم تھا جیسے واختار موسی قومہ اصل میں واختار موسی من قومہ تھا حذف والا یصال کا قانون جاری کرتے ہوئے من جارہ کو ختم کر دیا۔

فائدہ:۔ اس سلسلہ میں ایک ضروری بات میر زاہد نے اپنی کتاب میں لکھی ہے کہ ہدایۃ کے مفاعیل کے استعمال کے بارے میں لغۃ والوں کا اختلاف رہا ہے ایک طبقہ تو اس طرف گیا ہے کہ ہدایۃ کے دوسرے مفعول کا استعمال ہمیشہ بواسطہ حرف جار ہوتا ہے اگر کسی مقام میں دوسرا مفعول بلا واسطہ بھی ہو تو وہاں حرف جار کو مقدر کرنا ہوگا اور دوسرے طبقہ کا خیال ہے کہ ہدایۃ کے مفعول ثانی کا استعمال دونوں طرح صحیح ہے اور دونوں طرح مستعمل ہے اب بعض لوگوں نے جو محاکمہ پیش کیا تھا کہ اگر مفعول ثانی بواسطہ حرف جار ہو تو ہدایۃ کا معنی اراءۃ الطریق کا ہوگا اور اگر بلا واسطہ ہو تو معنی ایصال الی المطلوب کا ہوگا تو یہ محاکمہ دوسرے طبقہ کے مذہب کے مطابق ہے ورنہ جن حضرات کے نزدیک مفعول ثانی کا استعمال ہمیشہ بواسطہ حرف جار ہوتا ہے ان کے نزدیک اس قسم کے قرینہ کے پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی اور یہی قاضی صاحب کا مسلک ہے

مسئلہ (۴): ھدایۃ اللہ: یہاں سے اجناسِ ہدایۃ کا بیان ہے۔

قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ تبارک وتعالی کی طرف سے تو ہدایۃ کے انواع لا تعد ولا تحصی ہیں لیکن اس میں سے اجناس عالیہ کے درجہ میں (کہ پھر ہر ایک جنس عالی کے تحت اور بہت سے اجناس ہوتے ہیں) چار اجناس ہیں اور ہیں بھی ایصال الی المطلوب کے لحاظ سے ترتیب وار۔ تو پہلے ایک جنس حاصل ہوگی تب دوسری حاصل ہوگی پھر تیسری اور پھر چوتھی حاصل ہوگی یعنی گویا کہ ہر پہلا درجہ ثانی کے لئے موقوف علیہ کے درجہ میں ہے

معنی جنسی اول:۔ ہدایۃ کا اول جنسی معنی کہ بندہ کا ان قوتوں کا حاصل کرنا جن کے ذریعہ انسان اپنے مصالح کی طرف ہدایۃ حاصل کر سکتا ہے جیسے حواس ظاہرہ کا فیضان کرنا اسی طرح حواس باطنہ کا عطا کرنا قوۃ نظریہ عقلیہ کا عطا کرنا۔

معنی جنسی ثانی:۔ پھر مصالح الناس چونکہ مخلوط ہیں تو ہدایۃ بمعنی اللہ تعالیٰ نے ایسے ادلہ نصب کیے جوکہ فارق بین الحق والباطل والصلاح والفساد ہیں دوقسم کے لفظ کہے کیونکہ اعتقادیات میں تو حق وباطل کالحاظ ہوتا ہے اور عملیات کے لحاظ سے صلاح وفساد کا حکم لگایا جائے گا اور اس لحاظ سے فرق کرینگے پھران دلائل سے نفع موقوف ہے قوی پر کہ ہزاروں دلائل ہون لیکن قوی نہ ہوں کہ جن سے سمجھ سکیں تو کیا فائدہ حاصل ہوگا اول معنی کی مثال **ھدینٰہ النجدین** دوسرے معنی کی مثال **واما ثمود فھدینا ھم فاستحبوا العمی علی الھدی**

معنی جنسی ثالث:۔ پھر دلائل کے باوجود بعض ایسے امور ہوتے ہیں کہ جن کے ادراک سے عقل قاصر ہوتی ہے اور جن کے معرفہ میں عقل مستقل نہیں ہوتی تو اس قسم کی ہدایت کی صورت ہے ارسال رسل اور انزال کتب یہ بھی ہدایت ہے **وجعلنا ھم آئمۃ یھدون بامرنا ،وقولہ تعالی ان ھذالقران یھدی للتی ھی اقوم**

معنی جنس رابع:۔ اجناس ثالثہ سابقہ کے حصول کے بعد مجاہدہ میں اللہ تعالیٰ انکشاف سرائر فرماتے ہیں یہ انکشاف سرائر کبھی وحی کے ذریعہ ہوتا ہے کبھی الہام کے ذریعہ کبھی منامات صادقہ کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اس انکشاف سرائر کو ہدایت کہتے ہیں لقولہ تعالی اولئک الذین ہدی اللہ یہاں حصر ہے بوجہ مبتدا اور خبر کے معرفہ ہونیکے اور یہ قسم رابع خاص ہے انبیاء اولیاء کے ساتھ دوسری مثال والذین جاہدوافینا کہ جولوگ پہلے اجناس ثلاثہ کے حصول کے بعد مجاہدہ کر چکے تو **لنھدینھم سبلنا** توان پر انکشاف سرائر کرینگے۔

فائدہ:۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے اس آیت کا معنی ایک مثال سے سمجھایا ہے کہ جس طرح وہ چھوٹا بچہ کہ جس میں چلنے کی طاقت نہیں اس کے ماں باپ اس کو کہتے ہیں کہ بچہ کچھ نہ کچھ چلوا گر خدانخواستہ گرنے لگے تو ہم پکڑلیں گے چنانچہ ایسا ہی ہوتا ہے کہ بچہ چلتا ہے

تھوڑا سا پھسلنے لگتا ہے تو ماں باپ پکڑ لیتے ہیں تو باری تعالی بھی فرماتے ہیں کہ والذین جاھدو فینا کہ جو میرے بندے ابتدا حصول اجناس ثلاثہ کے بعد مجاہدہ میں شروع ہوں گے لنھدینھم سبلنا کہ ہم ان کو ضرور منزل مقصود (یعنی دلالۃ حوصلہ) تک پہنچا دینگے اور اس کو اٹھا کر مطلوب تک پہنچا دیا جائیگا۔

مسئلہ(۱): والمطلوب: یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ اھدنا الصراط المستقیم کا معنی کہ اے اللہ ہمیں سیدھا راستہ بتلا دیجئے۔ اس جملہ کا کہنے والا انسان پہلے ایاک نعبد وایاک نستعین کہہ چکا ہے یعنی اختصاص جمیع محامد لذات الباری کا مقر ہے اور اختصاص عبادۃ واستعانۃ لذات الباری کا قول کر رہا ہے تو اس کر تو مراتب ہدی حاصل ہو چکے ہیں اب اھدنا الصراط المستقیم کہا تحصیل حاصل ہے۔

فائدہ:۔ قاضی صاحب اس سوال کے دو جواب دے رہے ہیں دراصل یہاں دو نسخے ہیں ایک نسخہ والثبات (بالواو) ہے اور ایک نسخہ میں اوالثبات (یعنی اَو کے ساتھ) ہے دونوں نسخوں کے اعتبار سے جواب کی تقریر مختلف ہے۔ پہلے نسخہ کے مطابق اس سوال کے دو جواب ہیں۔

جواب(۱):۔ اگرچہ وہ قاری انسان مراتب ہدایۃ حاصل کر چکا ہے لیکن یہ تو کوئی ضروری نہیں کہ ہدایۃ کے جمیع اجناس اربعہ حاصل کر چکا ہو بلکہ یہ ہوسکتا ہے کہ بعض کو حاصل کیا ہوا اور کوئی جنس باقی رہ گئی ہو تو جو اجناس ابھی باقی ہیں حاصل نہیں ہوئیں وہ قاری اہدنا میں ان بقیہ اجناس کی زیادتی کی درخواست کر رہا ہے پھر فقط زیادتی نہیں بلکہ ثبات دائمی علیہا کی درخواست کر رہا ہے یہ معنی ہے مجازی اگرچہ طلب اجناس باقیہ کی یہ معنی حقیقی تھا لیکن ثبات علی مراتب الاجناس یہ معنی غیر موضوع لہ ہونیکی وجہ سے مجازی ہے حقیقی نہیں ہوگا۔

جواب(۲):۔ پھر چونکہ ہر ہر جنس میں مراتب مختلف ہوتے ہیں (مثلا قوی میں سے قوۃ عقلیہ

یا اعلیٰ درجہ کی ہوگی یا ادنیٰ درجہ کی یا متوسط درجہ کی اسی طرح ثانی قسم میں دلائل پر عبور اعلیٰ درجہ کا ادنیٰ کا یا متوسط کا اسی طرح تیسرا درجہ انزال کتب و رسل سے ہدایۃ یا اعلیٰ درجہ کی یا ادنیٰ یا متوسط درجہ کی اور قسم رابع یعنی انکشاف سرائر میں مراتب کا فرق لا تعد و لا تحصی کے درجہ میں ہے مثلا پہلے مکاشفہ پھر مشاہدہ پھر معائنہ پھر فنا فی اللہ پھر سیر الی اللہ پھر سیر فی اللہ پھر اس سیر الی اللہ، سیر فی اللہ میں۔

فرق کی حکمت:۔ علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے لکھی ہے کہ سیر الی اللہ کا معنی ہوتا ہے اعراض عمن سوی اللہ اور ماسوا اللہ چونکہ متناہی ہیں لہذا سیر الی اللہ بھی متناہی ہوئی اور سیر فی اللہ کا معنی ہوتا ہے باری تعالیٰ کی صفات جلالیہ و جمالیہ میں غور۔ اور صفات چونکہ غیر متناہی ہیں لہذا سیر فی اللہ بھی غیر متناہی ہوتی ہے۔

جواب (۲):۔ اگر چہ بعد التسلیم کہ اس قاری کو تمام اجناس حاصل ہوں لیکن پھر چونکہ مراتب مختلف ہوتے ہیں تو قاری انسان اهدنا الصراط میں حصول مراتب کمالیہ کی درخواست کر رہا ہوتا ہے لہذا تحصیل حاصل نہ ہوئی یہ معنی جو ہدایۃ کا حصول مراتب والا ہے یہ معنی حقیقی ہے کیونکہ وہ مراتب انہیں اجناس کے ہی تو ہونگے۔

فائدہ:۔ اور اگر نسخہ او الثبات والا ہو تو تین شقیں ہوں گی۔

(۱) اہدنا میں زیادتی بقیہ اجناس کی طلب کر رہا ہے بعد از حصول جمیع اجناس یا اہدنا میں ثبات علی الاجناس الاربعۃ کی درخواست ہے۔

(۲) جمیع اجناس کے حصول کے بعد تکمیل مراتب کی درخواست ہے۔

☆**فاذا قاله**: سے حصول مراتب کی تفصیل و تشریح بیان کر رہے ہیں کہ بندہ اہدنا کہہ کر عرض کرتا ہے کہ باری تعالیٰ ہمیں سیر فی اللہ کے طرائق سے آشنا فرمائیے تا کہ ہم ان میں مستغرق ہو کر

احوال دنیاوی کی ظلمت کو دور کریں اور تا کہ ہماری ارواح پر سے ابدانی پردے ہٹائے جائیں لیمحو کے صیغہ میں تینوں احتمال ہیں صیغہ غائب کا ضمیر راجع الی سیر فی اللہ تکلم کا صیغہ ہوسکتا ہے اور مخاطب کا صیغہ بھی۔

فائدہ:۔ حضرت شاہ عبدالقادر صاحب اھدنا الصراط کا معنی کرتے ہیں ''چلا ہمیں سیدھی راہ'' س معنی پر اشکالاتِ سابقہ میں سے کسی قسم کا اشکال نہیں پڑتا۔

ضمنی تلطف:۔ ووجدک ضالاً فهدی کا ترجمہ پنجابی میں حضرت امیر شریعت رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ''اللہ تعالیٰ نے تینوں اپنے عشق دے وچ سرگردان پایا بس بانہہ پھڑلئی''

☆ **والامر:** یہاں سے دوسرے سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ **اھدنا الصراط** صیغہ امر ہے اور امر کا معنی ہوتا ہے **قول القائل لغیرہ علی سبیل الاستعلاء افعل** تو یہاں کیا قاری اپنے آپ کو باری تعالیٰ سے بلند سمجھ رہا ہے اور امر کر رہا ہے؟

جواب:۔ تین چیزیں ہوتی ہیں (۱) امر (۲) دعا (۳) التماس۔ تینوں کا صیغہ بھی ایک طرح ہوتا ہے معنی بھی ایک ہی یعنی طلب فعل ہوتا ہے لیکن ان میں فرق ہے طلب فعل علی سبیل الاستعلاء ہوتو امر، علی سبیل المساواۃ ہو یعنی برابر سمجھ کر طلب فعل کرے تو التماس، اور اگر طلب فعل علی سبیل الادنیٰ ہوتو دعا کہتے ہیں۔ یہاں قاری انسان اپنے آپ کو تسفل کے درجہ میں سمجھ کر طلب فعل کر رہا ہے لہذا یہ دعا ہوگی۔

بعض لوگ یعنی جمہور معتزلہ کا یہ کہنا کہ یہ تین چیزیں متفرق واقع کے اعتبار سے بنتی ہیں یعنی فقط بڑا سمجھنے سے ہی امر نہیں بن جاتا بلکہ واقع میں بھی بڑا ہو تب امر ہوتا ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ غلام اپنے مولیٰ کو کسی بات کا امر کرے تو اس غلام کو اس گستاخانہ بات پر زجر و توبیخ کی جاتی ہے۔ تو اگر امر استعلاء واقعی پر موقوف ہوتا تو غلام کا تو امر بھی نہ تھا اس کو توبیخ کس بات پر کی گئے ہے۔

❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀

وَالسِّرَاطُ مِنْ سَرِطَ الطَّعَامَ إِذَا ابْتَلَعَهُ فَكَأَنَّهُ يَسْرَطُ السَّابِلَةَ ، وَلِذٰلِكَ

اورسِراطُ، سَرِطَ الطَّعَامَ سے لیا گیا ہے جب کہ کھانے والا کھانا نگل جائے تو گویا راستہ بھی قافلہ کونگل لیتا ہے۔اوراسی وجہ سے

سُمِّيَ لَقَماً لِاَنَّهُ يَلْتَقِمُهُمْ.وَ الصِّرَاطُ مِنْ قَلْبِ السِّيْنِ صَاداً لِيُطَابِقَ

راستہ کولَقَم کہتے ہیں کیونکہ وہ راہ گیروں کولقمہ بنالیتا ہے،اورصراط کا صاد سین سے بدلا ہوا ہے تاکہ صاد حروف مطبقہ ہونے میں

الطَّاءَ فِي الْإِطْبَاقِ ، وَقَدْ يُشَمُّ الصَّادُ صَوْتَ الزَّايِ لِيَكُوْنَ اَقْرَبَ إِلَى

طاء کے موافق ہوجائے۔اورکبھی صاد کی ادائیگی میں زاء کی آواز پیدا کی جاتی ہے تاکہ صاد اپنے مبدل منہ (سین) سے

الْمُبْدَلِ مِنْهُ .وَقَرَأَ ابْنُ كَثِيْرٍ بِرِوَايَةِ قُنْبُلٍ عَنْهُ ، وَرُوَيْسٌ عَنْ يَعْقُوْبَ

قریب تر ہوجائے اورابن کثیر نے بروایت قنبل اوررُویس نے یعقوب سے روایت کرتے ہوئے سین کے ساتھ پڑھا ہے

بِالْاَصْلِ ، وَحَمْزَةُ بِالْإِشْمَامِ ، وَالْبَاقُوْنَ بِالصَّادِ وَهُوَ لُغَةُ قُرَيْشٍ ، وَالثَّابِتُ

اورحمزہ نے اشمام (زاء کی آواز) کے ساتھ اورباقی قراء نے صاد کے ساتھ اوریہی قریش کی لغت ہےاور مصحف عثمانی میں

فِي الْإِمَامِ وَجَمْعُهُ سُرُطٌ كَكُتُبٍ وَهُوَ كَالطَّرِيْقِ فِي التَّذْكِيْرِ وَالتَّانِيْثِ

درج ہے۔اورسراط کی جمع سُرُط ہے کُتُب کی طرح اورصراط مذکرومؤنث دونوں طرح مستعمل ہے لفظ طریق کی طرح

وَالْمُسْتَقِيْمَ اَلْمُسْتَوِيْ وَالْمُرَادُ بِهِ طَرِيْقُ الْحَقِّ ، وَقِيْلَ هُوَ مِلَّةُ الْإِسْلَامِ

اورمستقیم کا معنی سیدھے راستہ کے ہیں اوراس سے راہ حق مراد ہےاوربعض نے ملت اسلام مراد لی ہے۔

اغراضِ مصنف:۔ والسراط سے صراط الذین انعمت علیھم تک بڑے تین عنوان ہیں (۱) صراط کی لفظی تحقیق (۲) مستقیم کی لفظی تحقیق (۳) دونوں کا اشتراکِ مصداق۔ پھران میں سے مستقیم کی تحقیق بھی مختصرسی ہےاوردونوں کا مصداق بھی مختصر ہے البتہ فقط صراط کی لفظی تحقیق میں چھ چیزیں بیان ہوں گی۔(۱) لفظ صراط کا ماخذ (۲) معنی لغوی (۳) معنی مستعمل فیہ (۴) قرءات متواترہ وشاذہ۔(۵) تذکیروتانیث کی تحقیق۔(۶) تثنیہ جمع کی تحقیق۔

تشریح: مسئلہ (۱): صراط کا ماخذ:۔ صرط الطعام (باب علم)

(۲) معنی لغوی: طعام کو نگلنا لقمہ نگلنے کے بعد غائب ہوتا ہے

(۳) مستعمل فیہ: طریق وراستہ۔ معنی لغوی و مستعمل فیہ میں مناسبت یہ ہے کہ راستہ بھی قافلہ کو نگل جاتا ہے (جبکہ راستہ وسیع اور قافلہ قلیل ہو) یا قافلہ راستے کو نگل جاتا ہے (جب قافلہ کثیر ہو اور راستہ تنگ ہو) اور غائب ہونے میں بھی مناسبت ہے کہ جب سفر ختم ہوا تو راستہ قافلہ سے اور قافلہ راستے سے غائب ہو جاتا۔

نیز راستہ کا نگلنا اس لحاظ سے بھی ہے کہ بعض اوقات مسافر کا راستہ میں نقصان ہو جاتا ہے تو گویا کہ راستے نے مسافر کو نقصان پہنچا کر نگل لیا اسی نگلنے والی مناسبت کے پیش نظر طریق کو لقم بھی کہا جاتا ہے کہ وہ راستہ بھی مسافروں کو لقمہ بنالیتا ہے

(۴) قرءات متواترہ وشاذہ:۔ بیان قراءت سے پہلے ابتدائی عبارت میں توجیہ قراءات کا بیان ہے۔ صراط اصل میں سین کے ساتھ سراط تھا بعدہ اس کو صاد سے تبدیل کیا گیا۔ اس کی **حکمت** کی وضاحت اور حروف کی صفات کے بارے میں پوری تفصیل انشاء اللہ تعالی بعد میں آئے گی یہاں صرف چند خصوصیات کا ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) مہموسہ (۲) مجہورہ (۳) مستعلیہ (۴) مقابلۃ منخفضہ (۵) مطبقہ (۶) مقابلۃ منفکیہ

اب لفظ سین ابتدائی کی خصوصیت مہموسہ منخفضہ ہونے کی ہے اور طاء آخر کی صفت مجہورہ و مستعلیہ ہے ان میں بالکل تباین کی وجہ سے ثقل تھا اس ثقل کو دور کرنے کے لئے سین کو صاد کیا۔ کیونکہ صاد حروف مطبقہ میں سے ہے اور طاء بھی طروف مطبقہ میں سے ہے اور نیز مبدل صاد کو مبدل منہ سین کے ساتھ بھی مہموسہ ہونے میں مناسبت ہے تو اس مناسبت کی وجہ سے تبدیل کر دی گئی تو صاد کو آخری خرف سے بھی مناسبت ہوئی مطبقہ ہونے میں اور مبدل منہ سے بھی مناسبت ہوئی مہموسہ ہونے میں۔

پھر بعض اوقات صراط کو زاء کی خوشبو دے کر پڑھا جاتا ہے تا کہ صاد کو مبدل منہ کے ساتھ اور مشابہت ہو جائے کہ جس طرح سین مہموسہ منخفضہ میں سے ہے زاء بھی منخفضہ میں سے ہے تو صاد مہموسہ ہونے میں خوشبو زاء کی وجہ سے مشابہہ ہوگئی بیان قرءۃ بمعہ اسماء قراء اکرام (۱) ابن کثیر نے بروایۃ قنبل اس ابن کثیر سے اور رویس نے یعقوب سے روایۃ کیا اسکے اصل حالت پر یعنی سین کے ساتھ سراط پڑھا ہے

(۲) حمزہ نے بالصاد پڑھا ہے لیکن اشمام زاء کے ساتھ۔

(۳) باقی قراء نے صراط بالصاد پڑھا ہے سیدنا امام مظلوم حضرت عثمان کے مصحف میں بھی اسی طرح ہے۔

(۵) سراط مفرد ہے اس کی جمع سُرُط آتی ہے جیسے کتاب کی کتب آتی ہے۔

(٦) سراط تذکیر و تانیث میں برابر ہے چونکہ طریق و سبیل ترجمہ سراط کا ہے اس لئے تانیث و تذکیر میں برابر ہیں ان چھ اجزاء کے ختم ہونے کے بعد مستقیم کا معنی مستوی اور سیدھا ہونے کا ہے۔

مشترکہ مصداق: (۱) یا تو صراط مستقیم کا مصداق عام امور حقہ اور طریق حق ہیں اس میں معاملات معاشیات اقتصادیات شامل ہیں (۲) یا اس کا مصداق ملۃ اسلام ہے۔

فائدہ:۔ قاضی صاحب نے ملت اسلام والے مصداق کو قیل سے بیان کر کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

وجوہ ضعف:۔ اھدنا الصراط المستقیم میں صراط مستقیم مبدل منہ ہے اور آگے صراط الذین انعمت میں صراط بدل ہے اور صراط بدل پر چلنے والے منعم علیہم انبیاء صدیقین وشہداء وصالحین ہیں تو اب اگر مبدل منہ سے ملت اسلامیہ مراد لی جائے تو مبدل منہ اور بدل میں مطابقت نہیں رہتی کیونکہ منعم علیہم تو ملت اسلامیہ میں داخل نہیں ہیں کیونکہ ملت اسلامیہ تو باقی امت عامہ مراد ہے نہ کہ انبیاء لہذا مصداق اول ہی درست ہے مصداق ثانی ضعیف ہے۔

صِرَاطَ الَّذِيْنَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

بَـدَلٌ مِّنَ الْاَوَّلِ بَدَلُ الْكُلِّ ، وَهُوَ فِيْ حُكْمِ تَكْرِيْرِ الْعَامِلِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ

یہ صراط مستقیم سے بدل الکل ہے اور بدل تکرار عامل کے حکم میں ہوتا ہے کیونکہ فعل کی نسبت

الْـمَقْـصُوْدُ بِـالـنِّسْبَةِ ، وَفَـائِـدَتُـهُ التَّوْكِيْدُ وَالتَّنْصِيْصُ عَلٰى اَنَّ طَرِيْقَ

اسی کی طرف مقصود ہوتی ہے اوراس کا فائدہ تاکید اور اس بات کی تصریح کرنا ہے کہ مسلمین ہی کا راستہ

الْـمُسْـلِـمِيْنَ هُوَ الْمَشْهُوْدُ عَلَيْهِ بِالْاِسْتِقَامَةِ عَلٰى آكَدِ وَجْهٍ وَابْلَغِهٖ لِاَنَّهُ

وہ راستہ ہے جس کے مستقیم ہونے کی شہادت دی گئی ہے مؤکد اور بلیغ طریقہ پر کیونکہ یہ کلمات ماقبل کی تفسیر اور

جُعِلَ كَالتَّفْسِيْرِ وَالْبَيَانِ لَهٗ فَكَأَنَّهٗ مِنَ الْبَيِّنِ الَّذِيْ لَا خَفَاءَ فِيْهِ أَنَّ الطَّرِيْقَ

بیان کے درجہ میں ہیں ۔گویا یہ بات بالکل واضح ہے جس میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ طریق مستقیم وہی ہے

الْـمُسْتَقِيْـمَ مَـا يَكُوْنُ طَرِيْقَ الْمُؤْمِنِيْنَ .وَقِيْـلَ الَّـذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

جو مومنین کا راستہ ہے۔اور بعض نے کہا کہ الَّـذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ سے مراد حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں۔

الْاَنْبِيَاءُ ، وَقِيْلَ :النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهٗ وَقِيْلَ اَصْحَابُ

اور بعض نے کہا حضور ﷺ اور آپ کے اصحاب مراد ہیں۔ اور بعض نے کہا حضرت موسیٰ وعیسیٰ علیہما الصلوۃ

مُـوْسٰـى وَعِيْسٰـى عَـلَيْهِـمَـا الـصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَبْلَ التَّحْرِيْفِ وَالنَّسْخِ

والسلام کے وہ اصحاب مراد ہیں جو دین موسوی وعیسوی میں تحریف واقع ہونے سے اور انکے منسوخ ہونے سے پہلے تھے

وَقُرِيءَ صِـرَاطَ مَـنْ أَنْـعَـمْـتَ عَلَيْهِمْ وَالْإِنْـعَامُ :إِيْـصَـالُ الـنِّعْمَةِ ،

اور ایک قراءۃ صِـرَاطَ مَـنْ أَنْـعَـمْـتَ عَـلَيْهِـمْ ہے۔اور انعام نعمت پہنچانے کا نام ہے،اور نعمت دراصل

وَهِـيَ فِي الْاَصْلِ الْحَالَةُ الَّتِيْ يَسْتَلِذُّ هَا الْاِ نْسَانُ فَاُطْلِقَتْ لِمَا يَسْتَلِذُّهٗ

وہ کیفیت ہے جسے انسان لذیذ پاتا ہے پھر اسکا استعمال ان چیزوں میں ہونے لگا جو اس کیفیت کا سبب بنتی ہیں

مِنَ النَّعْمَةِ وَهِيَ اللِّيْنُ ، وَنِعَمُ اللّٰهِ وَإِنْ كَانَتْ لَا تُحْصٰى كَمَا قَالَ وَإِن

نعمۃ ماخوذ ہے نعمۃ سے، بمعنی نرمی کرنا۔اور اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے افراد اگرچہ بے شمار ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا تَنْحَصِرُ فِيْ جِنْسَيْنِ :دُنْيَوِيٌّ وَاُخْرَوِيٌّ.

وَإِن تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا ۔مگر منحصر ہیں دو چیزوں میں دنیوی واخروی

وَالْاَوَّلُ قِسْمَانِ :وَهَبِيٌّ وَكَسْبِيٌّ وَالْوَهَبِيُّ قِسْمَانِ رُوْحَانِيٌّ كَنَفْخِ

اور اول (دنیوی) کی دو قسمیں ہیں وہبی اور کسبی، پھر وہبی کی دو قسمیں ہیں روحانی جیسے انسان کی ذات میں

الرُّوْحِ فِيْهِ وَإِشْرَاقِهٖ بِالْعَقْلِ وَمَا يَتْبَعُهٗ مِنَ الْقُوٰى كَالْفَهْمِ وَالْفِكْرِ وَالنُّطْقِ

روح کا پھونک دینا اور اسکو عقل سے اور عقل کے بعد جو قوائے باطنہ حاصل ہوتی ہیں ان سے روشن کرنا جیسے فہم وفکر اور نطق

وَجِسْمَانِيٌّ كَتَخْلِيْقِ الْبَدَنِ وَالْقُوٰى الْحَالَةَ فِيْهِ وَالْهَيْئَاتِ الْعَارِضَةِ لَهٗ

اور جسمانی جیسے ڈھانچے کو پیدا کرنا اور ان قوتوں کو پیدا کرنا جو اس ڈھانچے میں پیوست ہیں اور ان کیفیات کو پیدا کرنا

مِنَ الصِّحَّةِ وَكَمَالِ الْاَعْضَاءِ وَالْكَسْبِيُّ تَزْكِيَةُ النَّفْسِ عَنِ الرَّذَائِلِ

جو اس بدن کو عارض ہیں یعنی صحت اور اعضاء کا کمال۔ اور کسبی نعمت نفس کو رذائل سے پاک کرنا

وَتَحْلِيَتُهَا بِالْاَخْلَاقِ السَّنِيَّةِ وَالْمَلَكَاتِ الْفَاضِلَةِ ، وَتَزْيِيْنُ الْبَدَنِ

اور اسکو اچھے اخلاق اور عمدہ صلاحیتوں کے ساتھ آراستہ کرنا اور بدن کو تخلیق شدہ

بِالْهَيْئَاتِ الْمَطْبُوْعَةِ وَالْحُلِيِّ الْمُسْتَحْسَنَةِ وَحُصُوْلِ الْجَاهِ وَالْمَالِ.

ہیئت کے ساتھ اچھے اور خوبصورت زیورات کے ذریعے مزین کرنا اور مال ومرتبہ کا حاصل ہونا۔

وَالثَّانِيْ اَنْ يَّغْفِرَ لَهٗ مَا فَرَطَ مِنْهُ وَيَرْضٰى عَنْهُ وَيُبَوِّئَهٗ فِيْ اَعْلٰى عِلِّيِّيْنَ مَعَ

اور اخروی نعمت یہ ہے کہ اللہ پاک اس کی کوتاہیوں کو معاف کردے اور اس سے راضی ہو کر اعلیٰ علیین میں

الْمَلا ئِكَةِ الْمُقَرَّبِيْنَ اَبَدَ الْاٰبِدِيْنَ. وَالْمُرَادُ هُوَ الْقِسْمُ الْاَخِيْرُ وَمَا يَكُوْنُ

ملائکہ مقربین کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ٹھکانہ عطاء فرمائے۔ اور آیت میں دوسری قسم (نعم اخروی) اور

وُصْلَةً إِلٰى نَيْلِهِ مِنَ الْاٰخِرَةِ فَإِنَّ مَا عَدَا ذٰلِكَ يَشْتَرِكُ فِيْهِ الْمُؤْمِنُ وَالْكَافِرُ

ان کے وسائل مراد ہیں کیونکہ اس کے علاوہ دوسری نعمتوں میں تو کافر ومومن دونوں شریک ہیں ۔

اغراضِ مصنف:۔ یہاں سے غیر المغضوب تک قاضی صاحب تقریبا آٹھ مسائل کو بیان فرما رہے ہیں اجزاء عبارت ملاحظہ فرمائیے۔

(۱)**بدل من الاول** سے **فائدته** تک بیان ربط ہے۔(۲)**وفائدته التوكيد** سے **وقيل** تک بیان ربط پر وارد ہونے والے ایک سوال کا جواب ہے۔(۳)**وقيل** سے دوسرے **وقيل اصحاب موسى** تک مصداق اول ضمنی کے بعد **الذين انعمت** کے مصداق ثانی کا صراحۃً ذکر ہے۔(۴)**وقيل اصحاب موسى** سے **وقرء** تک تقریبا آدھی سطر میں تیسرے مصداق کا ذکر ہے۔(۵)**وقرء** سے **من انعمت عليهم** تک قراءۃ شاذہ کا بیان ہے۔(۶)**والانعام** سے **ونعم الله** تک **انعمت** کے ماخذ اشتقاق نعمت کے معنی لغوی ومعنی مستعمل فیہ کا بیان ہے۔(۷) **ونعم الله** سے اقسام نعمۃ کا بیان ہے۔(۸)**والمراد** سے عبارتی طور پر مذکورہ انعام کے مصداق (یعنی انعمت میں موجود ہے) کا بیان ہے۔

مسئلہ(۱):بدل من الاول سے ربط کا ذکر ہے کہ **صراط الذين انعمت** کا تعلق ماقبل (الصراط المستقیم) سے بدل الکل من الکل کا ہے (کہ ما مدلولہ ہو مدلول المبدل منہ) اور بدل بحسب الذات اور بحسب المصداق متفق ومتحد ہوتا ہے مبدل منہ کے ساتھ یعنی جو مطلب صراط مستقیم میں ہوگا وہی مطلب صراط الذین انعمت کا ہے پھر بدل الکل حکم تکرار عامل میں ہوتا ہے مثلا جاءنی زید اخوک گویا کہ جاءنی اخوک کہا گیا جو عامل زید کا ہے وہ گویا کہ اخوک کا عامل ہے اور اس

کی حکمت یہ ہے کہ مقصود بالنسبۃ تو بدل ہی ہوتا ہے مبدل منہ تو غیر مقصود بالنسبہ ہوتا ہے جب عامل کا تعلق غیر مقصود کیساتھ ہوتا ہے تو مقصود بالنسبہ کے ساتھ تو عامل کا تعلق یقیناً بطریق اولی ہونا چاہئے اس جگہ قانوناً عبارت یوں ہوگی اہدنا صراط الذین اانعمت علیہم کہ منعمین علیہم کے راستہ پر ہمیں چلایئے وضاحت ربط کے بعد ہمیں معلوم ہوا کہ ان میں کمال اتصال ہے لہذا عطف کا ڈالنا صحیح نہیں ہے۔

مسئلہ (۲): و فائدته سے بیان ربط پر ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ جب مقصود بالنسبہ ہے ہی صراط الذین انعمت (جو ترکیب میں بدل ہے) اور مبدل منہ صراط مستقیم غیر مقصود بالنسبۃ ہے تو ابتداء ہی سے اسی مقصود بالنسبۃ کو ذکر کر کے اہدنا صراط الذین انعمت کہا جاتا ہے مبدل منہ (صراط مستقیم) اور بدل دونوں کا ذکر کرنا یہ تو اطناب بلانکتہ ہے۔

جواب:۔ اس ترکیب وعنوان کے لحاظ سے ہمیں دو فائدے حاصل ہوتے ہیں جو کہ بغیر اس عنوان کے حاصل نہ ہوتے تھے اس لئے بدل ومبدل منہ دونوں کو ذکر کیا وہ فائدے یہ ہیں۔

(۱) توکید وتاکید کا فائدہ حاصل ہوا ہے کیونکہ پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ بدل الکل تکرار عامل کے حکم میں ہوتا ہے تو گویا کہ صراط الذین دو دفعہ ذکر ہوا ہے اور جس طرح جاءنی زید جاءنی زید میں مکرر ذکر کرنے کی وجہ سے یقیناً تاکید کا فائدہ حاصل ہوا ہے اسی طرح یہاں بھی تکرار نسبۃ کیوجہ سے تاکید کا فائدہ حاصل ہوا اور اس بدل ومبدل منہ کے عنوان کے بغیر مطلق مقصود (مومنین کے راستہ پر چلنے کی دعا) تو حاصل ہو جاتا لیکن تاکید کا فائدہ حاصل نہ ہوتا۔

(۲) تخصیص کا فائدہ حاصل ہوا ہے کیونکہ اگرچہ بدل الکل من الکل حقیقت میں مبدل منہ کے لئے تفصیل نہیں ہوتا لیکن عام طور پر بمنزلہ تفصیل وبیان کے تو ہوتا ہے کیونکہ مثلاً جاءنی زید اخوک میں جب زید اور اخوک کا مصداق ایک ہی ہے تو اخوک یقیناً (اطناب سے بچنے کے لئے) تفصیل میں ہوگا زید کی پھر تفصیل وبیان ہمیشہ بلفظ اشہر ہوگی اب یہاں بھی صراط مستقیم مبدل منہ ہے اور

بعدہ بدل صرط الذین انعمت ہے پھر انعمت علیہم میں مصداق مومنین ہیں (قول مشہور کے ماتحت) تو حاصل عبارت ترکیب یہ ہوئی کہ اہدنا صراط المومنین اور ہے یہ بدل الکل تو بمنزلہ تفصیل باللفظ الاشہر ہوا اور تفصیل بلفظ الاشہر کے قاعدہ کی وجہ سے یہاں بھی معنی ہوا کہ صراط مومنین تو صفت استقامت کیساتھ پہلے سے متصف ہے تو اب تنصیص اس طرح حاصل ہوئی کہ مطلب یہ ہوگا کہ وہ راستہ جو صفت استعانت کے ساتھ متصف ہے اور مشہود علیہ بالاستقامت ہے وہ مومنین کا ہی راستہ ہے اگر براہ راست فقط بدل مقصود بالنسبہ کا ذکر کر دیا جاتا تو فائدہ منصص حاصل نہ ہوتا نیز ساتھ ساتھ فائدہ انحصار کا بھی حاصل ہوا کیونکہ جب کسی لفظ کی تفسیر کی جائے تو اس وقت جس طرح مفسر کے لئے اشہر ہونا ضروری ہے اسی طرح مفسر کے لئے مساواۃ بالمفسر بھی ضرور ہے اس نسبت مساواۃ کی وجہ سے حصر حاصل ہوگا کہ جو صراط مستقیم ہوگا وہی صراط مومنین ہوگا اور جو صراط مومنین ہوگا وہی صراط مستقیم ہوگا۔

فائدہ:۔ قاضی صاحب نے صراط الذین انعمت کو بمنزلہ تفسیر بیان کے بنا کر فائدہ تنصیص کا حاصل کیا اسپر ایک شبہ ہوتا ہے۔

شبہ:۔ جب تنصیص تفصیل و بیان سے حاصل ہوتی ہے تو اس جگہ اس صراط الذین انعمت کو بدل الکل کی بجائے عطف بیان ہی کیوں نہ کیا جو (عطف بیان) کہ خاص تفسیر و بیان کے لئے ہوتا ہے کیونکہ عطف بیان کی تعریف ہے مایوضح متبوعہ بلفظ اشہر کو اور خالص تفسیر و بیان والی ترکیب کو چھوڑ کر بمنزلہ تفصیل و بیان والی ترکیب کو اختیار کرنے اور ترجیح دینے کی حکمت کیا ہے۔

جواب:۔ قاضی صاحب نے اس جگہ اس عنوان (بدل و مبدل منہ) سے دو فائدے حاصل کئے ہیں دونوں کو ذکر کرنے کے بعد حاصل یہ نکلا کہ اس عنوان سے تاکید مع التنصیص حاصل ہوئی اور یہ فائدہ تاکید مع التنصیص کا اسی عنوان سے ہی حاصل ہوتا تھا نہ عطف بیان کی صورت میں کیونکہ عطف بیان خالص تفسیر کے لئے تو ہوتا ہے کہ جس کی وجہ سے تنصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے لیکن

حکم تکرار عامل میں نہیں ہوتا تا کہ تاکید کا فائدہ حاصل ہو اور بدل چونکہ حکم تکرار عامل میں ہوتا ہے اس وجہ سے تاکید حاصل ہوتی ہے اور چونکہ بمنزلہ تفصیل کے لئے ہوتا ہے تو اس وجہ سے تنصیص بھی حاصل ہوتی ہے بخلاف عطف بیان کے کہ اس میں فقط تنصیص کا فائدہ حاصل ہوتا تھا تاکید مع التنصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا تھا اسی لئے بدل والی ترکیب کو ترجیح دی ہے۔

مسئلہ (۳): وقیل سے مصداق اول ضمنی کے بعد مصداق ثانی کا ذکر ہے۔ پہلا مصداق تو سوال وجواب کے ضمن میں بیان ہو چکا ہے کیونکہ صراط الذین انعمت کا معنی صراط المنعمین تھا اور آگے قاضی صاحب نے طریق المومنین ذکر کر کے اشارہ کر دیا کہ منعمین کا مصداق مومنین ہیں اور یہی مصداق درجہ قوت میں ہے پھر اس میں تعمیم ہے خواہ وہ مومنین انبیاء ہوں یا کسی نبی کی امت کے افراد ہوں پھر یہ قول قوی اس لئے ہے کہ انعمت علیہم میں انعام کا ذکر ہے اور پھر انعام دو قسم کا ہوتا ہے اُخروی ودینی اور دنیاوی یہاں سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں انعامات سے انعام اخروی مراد ہے پھر دینی (اخروی) طور پر جتنی نعمتیں ہیں ان نعمتوں کی جڑ ایمان ہے کیونکہ **المطلق اذا یطلق یراد بہ الفرد الکامل** کے قانون وقاعدہ کے تحت یہاں انعام سے انعام کامل مراد ہے اور نعام کامل ایمان ہی ہے پھر ایمان میں تمام مومنین شریک ہیں خواہ انبیاء ہوں یا امم انبیاء میں سے ہوں یہ تو تھا مصداق اول ضمنی۔

مصداق ثانی: انعمت علیہم کا مصداق فقط انبیاء علیہم السلام ہیں۔

دلیل (۱):۔ انعام سے نعمت ایمان مراد ہے پھر ایمان کے فرد کامل کے حامل فقط انبیاء ہوتے ہیں اور وہی اکمل العباد ہوتے ہیں لہذا اس جگہ انعمت علیہم کا مصداق بھی فقط انبیاء ہونگے اور وہی اکمل العباد ہوتے ہیں۔

مسئلہ (۳): وقیل اصحب موسی انعمت علیہم کا مصداق ثالث وہ یہ ہے کہ منعمین

میں مصداق فقط اصحاب موسی وعیسی علیہم السلام ہیں۔

دلیل: ۔یہ درخواست حضورﷺ کی امت کوتلقین کی گئی ہے کہ ہمیں منعمین کا راستہ بتلایئے تو وہ منعمین پہلے گزر چکے ہونگے کہ ان کا راستہ طلب کیا جارہا ہے اور وہ گزرنے والے اصحاب موسی وعیسی وعلی نبینا علیہم الصلوۃ والسلام میں (مزید بران) دوسرا قرینہ یہ بھی ہے کہ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کی تفسیر حضورﷺ نے یہود ونصاری کے ساتھ فرمائی ہے کہ مغضوب علیہم یہود ہیں اور ضالین نصاری ہیں تو جب آئندہ جملہ میں نافرمان یہود ونصاری مراد ہوں تو مطیعین بھی من الیہود والنصاری ہونے چاہئیں (لیکن) قاضی صاحب نے ان ثانی الذکر دونوں مصداقین کو قیل کے ساتھ درجہ ضعف میں بیان کیا ہے وجہ یہ ہے کہ **القرآن یفسر بعضه بعضا** والا قانون مشہور ہے۔

اوردوسری جگہ اللہ تبارک تعالی نے منعم علیہم کا مصداق فرمایا ہے کہ **اولئک الذین انعم اللہ علیہم من النبین والصدّیقین والشھداء و الصالحین وحسن اولئک رفیقا** (۵) اس جگہ قطعا مومنین مراد ہیں خواہ انبیاء ہوں یا کسی نبی کی امت میں سے ہوں لہذا مطلق مومنین کا مصداق بنانا قوی ہے۔

مسئلہ (۵): وقریٔ سے قرءت شاذہ کا بیان ہے کہ ایک قرءۃ میں الذین کی بجائے من موصولہ کو ذکر کر کے **صراط من انعمت** کا ذکر ہے اور س میں فرق نہیں ہے کیونکہ الذین بھی موصولہ ہے اور من بھی موصولہ ہے نیز الذین جس طرح جمع مذکر کیلئے ہے اسی طرح من بھی واحد مذکر کی طرح جمع مذکر کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔

نیز ضمیر کے راجع کرنے میں بھی کوئی فرق نہیں کیونکہ من اگر چہ لفظا مفرد ہے لیکن معنا جمع ہے اس لحاظ سے ضمیر جمع کا راجع کرنا بھی صحیح ہے جس طرح کہ الذین میں۔

مسئلہ (۶): والانعام سے ونعم اللہ تک انعمت کے ماخذ اشتقاق نعمت کے معنی لغوی ومعنی مستعمل

فیہ کا بیان ہے۔

انعمت ماضی باب افعال سے ہے اور عام طور باب افعال اس لئے استعمال ہوتا ہے کہ وہ اپنے مفعول کو اپنے ماخذ اشتقاق (مصدر) کے ساتھ متصف کر لے مثلا انعم علیہ یعنی اس فاعل نے اپنے مفعول کو ماخذ اشتقاق (انعام) کے ساتھ متصف کر دیا اس لئے قاضی صاحب نے انعام کا معنی ایصال النعمۃ کر دیا ہے پھر انعام نعمت (بکسر النون) سے ماخوذ ہے اور نعمت ماخوذ ہے نعمت (بفتح النون) سے اور نَعمت کا باب ہے کرم، نعومۃ ونعمۃ معنی نازک نرم ہونا اس سے ماخوذ ہے کہ فلاں کی زندگی ناعم ہے یعنی خوش حال ہے اور زندگی اچھی لطیف گزر رہی ہے پھر اس نعمت (بالفتح سے) نعمۃ (بکسر النون) کو ماخوذ کیا پھر قاعدہ وقانون مشہور ہے کہ الفعلۃ للمرۃ والفعلۃ للہیاۃ نعمت بھی بروزن فعلۃ ہے لہذا اس کا معنی ہوگا وہ حالت وکیفیت کہ جس کو انسان لذیذ اور اچھا سمجھے پھر چونکہ اس حالت کے لئے اسباب مثلا مال ودولت کا ہونا ضروری ہوتا ہے پھر بطور مجاز مرسل کے نعمت کا اطلاق اس اسباب پر کیا جاتا ہے جیسے بعض حضرات نے لکھا ہے کہ اسباب کو مجازا نعمت اس لئے کہتے ہیں کہ عام طور پر صاحب اسباب نرم ہوتا ہے تو اس میں اصلی معنی کی رعایت موجود ہے۔

☆**من النعمة**: اس کا تعلق ہے ایصال النعمۃ کے ساتھ ای **ماخوذ من النعمة** .

مسئلہ(۷): **ونعم الله** سے اقسام نعمۃ کا بیان ہے۔ ویسے تو نعم باری تعالی عزاسمہ **لا تعد ولا تحصی** ہیں کما فی قولہ تعالی **وان تعدّوا نعمة الله لا تحصوها** الایۃ لیکن ان نعم میں سے اجناس عالیہ کے درجہ میں دو قسمیں ہیں (۱) دنیاوی (۲) اخروی۔ پھر دنیاوی نعمتیں دو قسم پر ہیں (۱) وہبی کہ جس میں کسب انسانی کا بالکل دخل نہ ہو بلکہ باری تعالی کی طرف سے ہو ں۔ (۲) کسبی کہ جس میں ظاہری طور پر کچھ کسب انسانی کا دخل بھی ہو۔ پھر وہبی دو قسم ہیں (۱) روحانی (۲) جسمانی۔

وہبی روحانی کی مثال جیسے روح، عالم امر واعلیٰ علیین کی چیز کو جسم میں پھونک دیا پھر اس روح کو عقل کے ذریعہ روشن کیا کہ روح اس عقل کی روشنی کی وجہ سے ادراک کرتا ہے کیونکہ صحیح مسلک یہی ہے کہ اصل ادراک روح کرتا ہے۔ عقل فقط روشنی کا کام دیتی ہے جس طرح ظاہری ابصار وادراک آنکھ سے ہوتا ہے لیکن ہوتا سورج کی روشنی کے ساتھ ہے (دن کو) یالالٹین وغیرہ کی روشنی کیساتھ (رات کو) اوراسی طرح دوسرے قوی باطنہ کا عطا کرنا مثلاً فہم، فکر نطق وجہ حصر یہ ہے کہ جلدی اسرعت سے انتقال عن المبادی الی المطلوب کو فہم کہتے ہیں پھر ذہن ونفس سے چلے جانے کے بعد پھر خبر کا حاصل کرنا فکر کہلاتا ہے پھر اپنے مافی الضمیر کو آلہ لسان کے ساتھ اظہار کرنے کونطق کہا جاتا ہے۔ وہبی جسمانی کی مثال جیسے بدن کو پیدا کیا پھر بہت سے اورقوی ظاہرہ کو پیدا کیا جو کہ جسم میں حلول کئے ہوئے ہیں پھر ہیئات عارضہ کی ترکیب وترتیب کہ صحت پر رکھنا، اعضا کا کامل رکھنا پھر حسین دلکش چیزوں کا بنانا یہ بھی موہبی جسمانی میں داخل ہے وغیرہ وغیرہ یہ تو تھیں موہبی کی امثلہ۔

کسبی کی مثال جیسے انسان مجاہدہ کر کے تزکیہ نفس کرے رزائل سے اور انسان اپنے نفس کو اخلاق حسنہ سے مزین کرے اگر چہ اس تزکیہ نفس کا تحقق من اللہ تعالیٰ عز اسمہ ہوتا ہے لیکن کسب انسانی کا دخل بھی ہوتا ہے کہ انسان مجاہدے وغیرہ کرتا ہے اسی طرح اپنے بدن کی تزیین کرنی اچھے لباس پہننے سے یا ان دس صفتوں کے ادا کرنے سے جو کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی ہیں مثلاً بغل کے بالوں کا نوچنا وغیرہ کمافی الہدایۃ۔ اوراخروی کی مثال کہ باری تعالیٰ عز اسمہ آخرت میں انسان کے تمام گناہوں پر قلم عفو پھیر کر بخش دیں اورراضی ہو جائیں اوراعلیٰ علیین میں ابدالاباد تک کے لئے جگہ عنایت فرمادیں **اللھم اجعلنا منھم**

مسئلہ (۸):۔ والمراد سے عبارتی طور پر مذکورہ انعام کے مصداق (یعنی انعمت میں جو موجود ہے) کا بیان ہے۔

قاضی صاحب فرمارہے ہیں کہ اس جگہ انعمت میں مذکور انعام سے مراد اس جگہ نعم

اخرویہ ہیں یا وہ دنیاوی نعمتیں جو وصول الی لاخرۃ،حصول الاخرۃ کا ذریعہ بنیں تو حاصل ترجمہ یہ ہوگا ''یا الہ العالمین ان لوگوں کے راستہ پر چلا کہ جن پر آپ نے نعم اخرویہ کا انعام کیا'' یا وہ دنیاوی نعمتیں جو حصول الاخرۃ کا ذریعہ بنتی ہیں کہ وہ تزکیہ نفس وغیرہ کرتے ہوں اب جب یہاں اس قول کے موافق تمام مومن مراد ہیں خواہ گزرے ہوئے ہوں یا آنے والے تو اس جگہ انعمت صیغہ ماضی کا استعمال گزرنے والوں کے لئے تو بطور حقیقت کے ہوگا اور آنیوالوں کے لئے تحقق وقوع قطعی کے طور پر ہے ان نعم (اخرویہ یا دنیاوی جو ذریعہ وصول الی الاخرۃ ہیں) کے علاوہ اور نعمتیں اس جگہ انعام کا مصداق نہیں بن سکیں کیونکہ علاوہ میں تو مومن و کافر سب شامل وشریک ہیں بلکہ ظاہری طور پر دنیاوی نعمتیں کفار کو زیادہ ملی ہوئی ہیں۔

غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ

بَدَلٌ مِّنَ الَّذِيْنَ عَلٰى مَعْنٰى اَنَّ الْمُنْعَمَ عَلَيْهِمْ هُمُ الَّذِيْنَ سَلِمُوْا مِنَ

یہ الذین الخ سے بدل (الکل) ہے بایں معنی کہ منعم علیہم وہی لوگ ہیں جو غضب خداوندی اور گمراہی سے

الْغَضَبِ وَالضَّلَالِ .اَوْ صِفَةٌ لَهٗ مُبَيِّنَةٌ اَوْ مُقَيِّدَةٌ عَلٰى مَعْنٰى اَنَّهُمْ جَمَعُوْا

دور ہیں۔یا یہ عبارت ماقبل کے لیے صفت کاشفہ یا صفت مقیدہ ہے بایں معنی کہ منعم علیہم نعمت مطلقہ یعنی ایمان

بَيْنَ النِّعْمَةِ الْمُطْلَقَةِ ، وَهِيَ نِعْمَةُ الْإِيْمَانِ ، وَبَيْنَ السَّلَامَةِ مِنَ الْغَضَبِ

اور غضب خداوندی و ضلالت سے سلامتی کی نعمت کے جامع ہیں اور اس عبارت کو

وَالضَّلَالِ وَذٰلِكَ إِنَّمَا يَصِحُّ بِاَحَدِ تَاوِيْلَيْنِ ، إِجْرَاءُ الْمَوْصُوْلِ مَجْرَى

صفت بنانا دو تاویلوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ صحیح ہوسکتا ہے (ایک یہ کہ) اسم موصول کو نکرہ کے درجہ میں رکھا جائے

النَّكِرَةِ إِذَا لَمْ يُقْصَدْ بِهٖ مَعْهُوْدٌ كَالْمُحَلّٰى فِيْ قَوْلِهٖ

جب کہ اس سے کسی معہود (خارجی) کا قصد نہ کیا جائے جیسے شاعر کے قول میں

وَلَقَدْ اَمُرُّ عَلَى اللَّئِيمِ يَسُبُّنِيْ

''میں گزرتا ہوں کسی کمینے آدمی کے پاس سے تو وہ مجھے گالیاں دیتا ہے'' میں (معرف باللام نکرہ کی حیثیت رکھتا ہے)

وَقَوْلِهِمْ :اِنِّيْ لَاَمُرُّ عَلَى الرَّجُلِ مِثْلِكَ فَيُكْرِمُنِيْ

اور انکے قول ''بلاشبہ میں تیرے جیسے کسی مرد کے پاس سے گزرتا ہوں تو وہ میرا اکرام کرتا ہے'' میں نکرہ کی حیثیت رکھتا ہے

اَوْ جُعِلَ غَيْرُ مَعْرِفَةً بِالْإِضَافَةِ لِاَنَّهُ اُضِيْفَ إِلٰى مَالَهُ ضِدٌّ وَاحِدٌ وَهُوَ

یا دوسرا یہ کہ غیر کو مضاف ہونے کی وجہ سے معرفہ بنالیا جائے اسلئے کہ اسکی اضافت ایسے اسم کی طرف کی گئی ہے جس کا مقابل ایک ہے

الْمُنْعَمُ عَلَيْهِمْ ، فَيَتَعَيَّنُ تَعَيُّنَ الْحَرَكَةِ مِنْ غَيْرِ السُّكُوْنِ. وَعَنِ ابْنِ كَثِيْرٍ

یعنی منعم علیھم پس یہ متعین ہوجائے گا جیسا کہ غیر السکون سے حرکت کے معنٰی متعین ہوجاتے ہیں۔ اور ابن کثیر سے ہے کہ

نَصْبُهُ عَلَى الْحَالِ مِنَ الضَّمِيْرِ الْمَجْرُوْرِ وَالْعَامِلُ اَنْعَمْتَ .اَوْ بِإِضْمَارِ

یہ انعمت علیھم کی ضمیر مجرور سے حال ہونے کی بناء پر منصوب ہے، اور اس میں انعمت عامل ہے، یا منصوب ہے

اَعْنِيْ .اَوْ بِالْاِسْتِثْنَاءِ إِنْ فُسِّرَ النِّعَمُ بِمَا يَعُمُّ الْقَبِيْلَتَيْنِ

تقدیر اعنی کی وجہ سے، یا استثناء کی وجہ سے اگر ایسی نعمتیں مراد لی جائیں جو نعم دنیوی واخروی دونوں کو شامل ہوں۔

اغراضِ مصنف:۔ عبارت بالا والغضب تک تین مسائل کا ذکر ہے۔ جن کی تفصیل درج ذیل ہے(۱) بدل من الذین سے وذالک انما یصح تک ربط کا بیان ہے اور اس ربط کے سلسلہ میں تین اقوال کا ذکر ہے۔(۲) وذالک انما یصح سے وعن ابن کثیر تک ایک سوال مقدر کے دو جواب ہیں۔(۳) وعن ابن کثیر سے والغضب تک ایک قرءۃ متواترۃ کو ذکر کرکے اس کی توجیہات ثلاثہ کا ذکر ہے۔

مسئلہ(۱):۔ بدل من الذین سے ربط کے بارے میں اقوال ثلاثہ کا ذکر ہے۔

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ غیر المغضوب بدل الکل من الکل ہے الذین انعمت (مبدل منہ)

سے الذین بوجہ مضاف الیہ ہونے کے مجرور تھا اس لئے غیر المغضوب بھی مجرور ہے عنوان بدلیت کی وجہ سے اس جملہ کا ماقبل سے اتحاد بحسب الذات وحسب المصداق ہوگا معنی یہ ہوگا کہ وہ منعم علیہم ایسے ہیں کہ وہ غضب باری اور ضلالت سے سلامتی میں ہیں اس ترکیب کے بعد ایک مفسرین کی مشہور بات ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اس تمام سے مسئلہ اصولی عصمت انبیاء علیہم السلام کی طرف بھی اشارہ ہو گیا کیونکہ ایک قول کے مطابق منعمین کا مصداق انبیاء علیہم السلام تھے اور اس کا بدل آگے غیر المغضوب ولا الضالین ہے کہ وہ انبیاء نہ مغضوب ہیں اور نہ ہی ضال ہیں لہذا وہ معصوم ہوئے پھر بدل الکل کے حکم تکرار عامل میں ہونیکی وجہ سے اصل عبارت یوں ہوگی اھدنا صراط غیر المغضوب علیھم ولاالضالین

(۲) دوسرا قول: کہ غیر المغضوب صفت ہے پھر اس میں دو احتمال ہیں یا موضحہ یا مخصصہ ومقیدہ۔ اس سے پہلے ایک فائدہ۔

فائدہ:۔ کہ صفت ہمیشہ اپنے موصوف پر دلالت کرتی ہے اب اگر صفت ایسے معنی پر دلالت کرے جو کہ قبل از صفت بھی موصوف میں متحقق ہو اور پایا جاتا ہون تو اس صفت کو صفت موضحہ، کاشفہ کہتے ہیں مثلا زید الموجود، زید ایک ذات معین ہے الموجود نے بھی اسی تعینی معنی پر دلالت کی ہے جو کہ پہلے زید میں موجود تھا یا مختصر معانی کی مثال الجسم الطویل العریض العمیق ۔اور اگر وہ صفت ایک ایسے معنی زائد پر دلالت کرے جو کہ پہلے موصوف میں موجود نہ ہو اس کو صفت مقیدہ ومخصصہ کہتے ہیں مثلا رجل عالم رجل وضعی لحاظ سے ہر انسان کو شامل تھا لیکن عالم نے اس کو ایک معنی زائد عطا کر کے بقیہ انسانوں سے خاص کر دیا اس نکتہ کے پیش نظر کہا جاتا ہے کہ صفت کاشفہ ہمیشہ معرفہ کی ہوتی ہے یعنی موصوف معرفہ ہوتا ہے اور صفت مقیدہ ومخصصہ کا موصوف ہمیشہ نکرہ ہوتا ہے اب دوسرا قول یہ ہوگا کہ غیر المغضوب صفت ہو کر کاشفہ ہے۔

(۳) تیسرا قول: کہ صفت مخصصہ ہے کیونکہ انعمت میں انعام سے مراد انعام اخروی تھا پھر انعام

اخروی سے ایمان مراد تھا پھر اگر ایمان سے ایمان کامل یعنی مقرون بالاعمال مراد ہو تو منعمین سے مومنین کاملیں مراد ہونگے اس وقت صفت کاشفہ وموضحہ ہوگی کہ وہ مومنین کاملین غیر مغضوب وغیرہ ضال ہین اور اگر ایمان سے ایمان مطلق مراد ہو خواہ مقرون بالاعمال ہو یا نہ ہو تو اس وقت غیر المغضوب صفت مخصصہ ومقیدہ بنے گی کہ راستہ مومنین کا لیکن مطلق مومنین نہیں بلکہ وہ مومن جو کہ غضب نہیں وضلالت سے سلامتی میں ہوں صفت کی دونوں صورتوں میں (خواہ کاشفہ ہو یا مقیدہ ہو) مقصود یہ نکلا کہ ہمیں ایسے لوگوں کے راستہ پر چلا جو کہ جامع ہوں نعمتوں کے لئے نعمت مطلقہ ایمان کے بھی جامع ہوں اور نعمت مقیدہ کے بھی جامع ہوں (یعنی غیر المغضوب، وغیر ضال بھی ہوں) اور یہ جامعیت نکلتی ہے موصول (الذین انعمت) کے مقرون بالصفۃ ہونے سے یا موصول کے مقرون بالصفت والصلہ ہونے کی وجہ سے (نیز) عنوان ترکیب بدل الکل سے وضاحت بھی حاصل ہوئی کہ وہ مومنین غیر مغضوب وغیر ضال بھی ہیں یا نہیں تو غیر المغضوب نے اس کی وضاحت کردی کہ وہ مومنین منعمین غیر مغضوب وغیر ضال ہوں گے

فائدہ:۔ ان تراکیب کے لحاظ سے معلوم ہوا کہ یہ جو ترجمہ عام طور پر کیا جاتا ہے (کہ راستہ ان لوگوں کا جو کہ مغضوب ہیں اور نہ چلا ان لوگوں کے راستے پر جو کہ ضال ہیں) یہ ترجمہ ترکیبی طور پر صحیح نہیں بلکہ ترکیبی طور ترجمہ یوں ہوگا کہ ہمیں منعمین کے راستہ پر چلائے اور وہ منعمین ایسے ہیں کہ ان پر غضب بھی نہیں ہوا اور گمراہ بھی نہیں ہوئے (اگر چہ حاصل کے طور پر اول الذکر ترجمہ بھی صحیح ہے)

مسئلہ (۲):۔ وذالک انما یصح سے سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ غیر المغضوب کو خواہ آپ بدل بنائیں یا صفت جونسی ترکیب کریں دونوں لحاظ سے ترکیب صحیح نہیں کیونکہ غیر اور مثل متوغل فی الابہام ہونیکی وجہ سے اگر چہ مضاف الی المعرفہ بھی ہوں تب بھی نکرہ رہتے ہیں معرفہ نہیں بنتے تو اس جگہ بھی اگر چہ یہ غیر مضاف الی المعرفہ (المغضوب علیہم) ہے لیکن پھر بھی قانونا نکرہ رہے گا اور مبدل منہ معرفہ اور یہ مشہور ہے کہ مبدل

منہ معرفہ ہوتو بدل نکرہ واقع نہیں ہوسکتا جب تک کہ اسی بدل نکرہ کی آگے صفت مخصصہ مذکور نہ ہو کما فی قوله تعالی لنسفعا بالناصیه ناصیة کاذبة اس کی آگے صفت موجود ہے کاذبہ خاطئة تب جاکر بدل بنتی ہے اسی طرح صفت بھی نہیں بن سکتی کیونکہ صفت موصوف میں مطابقة آٹھ چیزوں میں شرط ہوتی ہے ان میں یہ بھی شرط ہے کہ موصوف وصفت ساری فی التنکیر والتعریف ہوں حالانکہ اس جگہ موصوف معرفہ ہے اور صفت نکرہ ہے اس اعتراض کا جواب ایک ہی ہے لیکن اس کی شقیں دو ہیں کہ ہم تاویل کرینگے وہ تاویل یا جز اول میں ہوگی یعنی مبدل منہ یا موصوف میں اور یا جز ثانی (بدل یا صفت) میں ہوگی تو اب جواب کی شق اول یہ ہوئی کہ ہم جز اول یعنی مبدل منہ (بدل ہونیکی صورت میں)، موصوف (دوسری ترکیب کے لحاظ سے) میں تاویل کرتے ہیں۔

قبل از تاویل ایک مسئلہ سنئے مشہور بات ہے کہ جس طرح الف لام غیر زائدہ اصلی چار قسم پر ہوتا ہے (اور اس کی وجہ حصر علماء معانی کے لحاظ سے یوں ہے کہ الف لام یا تو اپنے مدخول کے حصہ معین وفرد معین کی طرف اشارہ کرے گا اور وہ فرد بھی پہلے مذکور ہوگا یا صراحۃ یا کنایۃ تو علماء اس الف لام کو عہد خارجی کہتے ہیں یا الف لام اپنے مدخول کی طبیعت کی طرف اشارہ کرے گا اس کا نام الف لام طبعی ہے پھر اس کی تین شقیں ہیں کہ اگر وہ طبیعت من حیث ہی ہی ہے قطع النظر عن الافراد کے درجہ میں ہے تو الف لام جنسی اور اگر ایسی طبیعت کی طرف اشارہ ہو جو کہ متحقق فی ضمن جمیع الافراد ہو تو الف لام استغراقی اور اگر طبیعت متحقق فی ضمن بعض الافراد غیر المعیّن ہے تو اس کا نام الف لام عہد ذہنی کا ہے اسی طرح اضافت واسماء موصولات بھی چار قسم کے ہوتے ہیں کہ وہ موصول مقترن بالصلہ ہوکر یا تو اشارہ کرے گا مدخول کے فرد معین مذکور (باحد الوجہین کما مر) کی طرف، تو موصول عہد خارجی اور یا اشارہ کریگا طبیعت من حیث ہی ہی کی طرف تو موصول جنسی یا اشارہ کریگا طبیعت متحققہ فی ضمن بعض الافراد الغیر المعینہ کی طرف تو موصول عہد ذہنی ہوگا۔

جواب:۔ اب جواب کی شق اول یہ ہے کہ ہم جز اول میں تاویل کرتے ہیں کہ الذین میں الذین موصول عہد ذہنی کا مراد ہے اور موصول عہد ذھنی جس طرح من وجہ معرفہ ہوتا ہے بوجہ اقتران بالصلہ ہونیکے اسی طرح من وجہ نکرہ بھی ہوتا ہے بوجہ اشارہ الی الطبعیۃ المتحققۃ فی ضمن بعض الافراد الغیر المعینہ کے ہونیکے تو اس مقام میں وجہ تنکیر کا لحاظ کرینگے تو بدل ومبدل منہ تنکیر میں مساوی ہوگئے اور کوئی خدشہ نہ رہا باقی رہی یہ بات کہ اس مقام میں موصول عہد ذہنی کا مراد ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ یہاں موصول عہد خارجی کا بھی نہیں بن سکتا کیونکہ الذین کا اشارہ افراد معینہ کی طرف بھی نہیں اور نہ ہی افراد کا پہلے کسی وجہ سے ذکر ہے اور نہ ہی اس جگہ طبعیت ذات مومنین مراد ہے تا کہ الف لام جنسی بنایا جائے کیونکہ انعمت میں انعام افراد انسانی پر ہے طبیعت انسانی پر تو انعام نہیں اور طبیعت متحقق فی ضمن جمیع الافراد بھی مراد نہیں تا کہ استغراقی بنایا جائے کیونکہ یہاں سے تو فقط مومنین مراد ہیں نہ کہ کفار وغیرہ جب شقوق ثلاثہ باطل ہوئیں تو شق رابع متعین ہوئی کہ موصول سے عہد ذہنی مراد ہے کہ وہ چند افراد انسانی جو کہ موصوف بانعام الاخروی ہوں پھر ان چند افراد میں تعمیم ہے کہ خواہ وہ انبیاء ہوں یا کسی نبی کی امت میں سے ہوں۔

کالمحلی سے تشبیہ دی مثل کلمہ کے جو کہ الف لام سے مزین ہو۔

آگے بطور استشہاد کے ایک شاعر کا شعر اور ایک محاورہ پیش کیا شعر یہ ہے

وَلَقَدْ اَمُرُّ عَلَى اللَّئِيْمِ يَسُبُّنِىْ　　فَمَضَيْتُ ثُمَّ قُلْتُ لَا يَعْنِيْنِىْ

''البتہ میں کسی کمینے انسان پر گزرتا رہتا ہوں تو وہ مجھے گالی نکالتا ہے پس میں اس جگہ سے گزرتا ہوں اور کہتا ہوں کہ وہ میرا ارادہ نہیں کررہا''۔

اور یہ استشہاد اس بات کے اثبات کے لئے پیش کئے ہیں کہ عہد ذہنی کا حکم نکرہ میں ہوتا ہے۔

فوائد: فائدہ (۱):۔ ترجمہ میں مرور کو دوامی مرادلیا گیا ہے تا کہ گزرنے والے کا کمال حلم نمایاں ہو۔

فائدہ (۲):۔ اس شعر کے تمام شارحین کی کلام [illegible] معلوم ہوتا ہے کہ [illegible] مقام میں ثم کو ظرفیہ

بناتے ہیں کہ میں اس جگہ سے گزرتا رہتا ہوں لیکن علامہ شیخ زادہ نے لکھا ہے کہ ثم عاطفہ ہے اور اس کے آخر میں تاء کو لاحق کر دیا جاتا ہے جس وقت عطف الجملہ علی الجملہ ہو اور اس میں ترقی بحسب الرتبہ ہو یہاں بھی معنی ایسے ہی ہے کہ میں گزرتا رہتا ہوں اور ترقی کر کے کہتا ہے کہ بلکہ میں دل میں تصور بھی کرتا ہوں کہ یہ کسی اور کو گالی نکال رہا ہے میرا ارادہ ہی نہیں کر رہا

اب اس شعر میں اللئیم میں الف لام عہد ذہنی کا ہے حکم نکرہ میں ہے اور اسی وجہ سے اس کی صفت آگے جملہ فعلیہ (جو حکم نکرہ میں ہے) بن رہا ہے یہاں الف لام عہد ذہنی ہونیکی دلیل یہ ہے کہ یہاں فرد معین مراد و مذکور نہیں تا کہ عہد خارجی کا ہو علاوہ ازیں مقصود شاعر کے بھی خلاف ہے کیونکہ اس کا مقصود یہ ہے کہ ہر قسم کے لئیم ساب سے میرا یہی معاملہ ہوتا ہے اور نہ جنسی بن سکتا ہے کیونکہ مرور طبیعت پر نہیں ہوتا اور نہ استغراقی ہے کیونکہ جمیع افراد لئیم پر گزرنا ممکن ہی نہیں لہذا عہد ذہنی کا متعین ہوا او وہ حکم نکرہ میں ہے اسی وجہ سے صفت جملہ فعلیہ نکرہ واقع ہو رہی ہے

خدشہ:۔ ہم جملہ یسبنی کو صفت ہم بناتے ہی نہیں تا کہ استدلال کیا جا سکے بلکہ ہم یسبنی کو حال بناتے ہیں لئیم سے تو استدلال صحیح نہ ہوا؟

جواب:۔ حال بنانا مقصود شاعر کے خلاف ہے کیونکہ حال ہمیشہ قید ہوتا ہے اس میں دوام واستمرار نہیں ہوتا بخلاف صفت کے کہ اس میں دوام واستمرار ملحوظ ہوتا ہے چنانچہ جاءنی زید راکب اور جاءنی زید راکبا میں فرق یہ ہے کہ اول مثال کا معنی ہے کہ میرے پاس زید آیا کہ وہ ہمیشہ سوار ہونیوالا ہے اور ثانی مثال کا معنی یوں کیا جاتا ہے کہ میرے پاس زید آیا کہ وہ وقت مجیت میں سوار تھا ہمیشہ سوار نہیں ہوتا۔

نیز یہ مشہور قانون ہے کہ ذوالحال وحال میں سے جب ذوالحال نکرہ ہو تو تقدیم حال علی ذی الحال واجب ہوتی ہے اور حکمت یہ لکھتے ہیں کہ تا کہ التباس بالصفۃ والموصوف نہ آ جائے تو وہاں اعتراض ہوتا ہے کہ پھر کیا ہوا اگر التباس بالصفۃ بھی آ جائے تو اس کا جواب یہی دیا جاتا ہے

کہ معنی میں فرق ہوگا حال میں تقید ہوتا ہے دوام واستمرار نہیں ہوتا اور صفت دوام استمرار کو ثابت کرتی ہے تو یہاں بھی صورت حالیت میں معنی یہ ہوگا کہ وقت مرور میں مجھے گالیاں دیتا ہے اور میں برداشت کر کے کہتا ہوں الخ اس میں کمال حلم نہیں کمال حلم صفت کے وقت ثابت ہوتا ہے کہ وہ لئیم مجھے ہر وقت گالی گلوچ نکالتا ہے لیکن میں گزرتے وقت دل میں تصور کر لیتا ہوں کہ میرا ارادہ ہی نہیں کرتا۔

دوسرا محاورہ اِنِّیْ لَاَمُرُّ عَلَی الرَّجُلِ مِثْلِکَ فَیُکْرِمُنِیْ

(بلاشبہ میں تیرے جیسے کسی مرد کے پاس سے گزرتا ہوں تو وہ میرا اکرام کرتا ہے)

یہاں بھی مثلک توغل فی الابہام کی وجہ سے باوجود اضافۃ الی المعرفۃ کے نکرہ ہے اور صفت ہے الرجل معرفہ کی وجہ وہی ہے کہ الرجل مقترن باالام العہد الذہنی ہو کر حکم نکرہ میں ہے باقی تین قسم نہیں بن سکتا استغراقی اس لئے کہ مرور علی جمیع الافراد ممکن ہی نہیں اور بعض معین کا ذکر ہی نہیں اور مرور طبیعت پر نہیں ہوتا تا کہ عہد خارجی وجنسی یا استغراقی بنے لہذا عہد ذہنی ہوا۔

سوال:۔ بصورت طلب نکتہ کہ قاضی صاحب نے دو استشہاد کیوں پیش کئے ایک ہی کا ذکر کرنا کافی تھا یا فقط شعر کو پیش کر دینا یا محاورہ کلام عرب کو۔ دونوں کو پیش کرنے کی وجہ کیا ہے؟

جواب:۔ حکمت یہ ہے کہ شعر مطلقا استدلال کے طور پر ہے کیونکہ اشعارِ شعراء قابل استدلال ہوتے ہیں **کما فی قوله كفاني ولم اطلب قليل من المال** کہ عہد ذہنی حکم نکرہ میں ہوتا ہے ورنہ اس آیت پاک سے کوئی مناسبت نہیں کیوں کہ یہاں صفت جملہ فعلیہ ہے اگر آیت پاک سے مناسبت کھاتا ہے تو وہ محاورہ ہی ہے کہ وہاں محاورہ میں وہ حرف صفت بن رہا ہے جو کہ مثل ہے اور یہ بھائی ہے غیر کا متوغل فی الابہام ہونے میں اس لئے دو استشہاد پیش کئے

جواب کی شق ثانی:۔ قانون ہے کہ غیر اور مثل جس طرح توغل فی الابہام کی وجہ سے نکرہ رہتے ہیں اسی طرح باوجود توغل فی الابہام کے کبھی کبھی معرفہ بھی بن جاتے ہیں جس وقت کہ ان

کی استعمال ضدین کے درمیان میں ہو یعنی جس وقت ان کے مضاف الیہ کی ایک ضد ہو اس وقت غیر اور مثل معرفہ ہو کر معرفہ کی صفت بن سکتے ہیں چنانچہ مختصر معانی میں مثال گزر چکی ہے کہ جس وقت مشہور ہو کہ تیرا ایک ہی مد مقابل مشہور یا ایک ہی تیرا مماثل ہے تو اس وقت جاء نی رجل غیرک وجاء نی رجل مثلک میں غیر و مثل معرفہ ہوتے ہیں اور معین ہوتے ہیں البتہ بلاتعین غیرک نکرہ ہوتا ہے اسی طرح حرکت وسکون ضدین متعین ہیں اب اگر کوئی تعریف کرے کہ النقلۃ ہی الحرکۃ غیر السکون یہاں غیر معرفہ ہو کر صفت ہے معرفہ کی کیونکہ اس کے مضاف الیہ سکون کی ایک ہی ضد ہے انتقال کرنا کسی جگہ سے کسی جگہ تک حرکت یا کوئی کہے کہ علیک غیر السکون بمعنی لازم پکڑ غیر السکون۔ اب اسی طرح اللہ سبحانہ کے ہاں بھی تمام کائنات میں دو ہی ضدین ہیں منعمین (مطیعین) ومغضوبین (غیر مطعین وعاصین) تو اب غیر کی اضافت مغضوب کی طرف ہے کہ جس کی ایک ہی ضد متعین ہے منعمین لہذا غیر معرفہ ہوگا اور پہلے موصول معرفہ کی صفت بننے کی صلاحیت رکھے گا۔

اعتراض:۔ ابھی تو آپ نے موصول کو عہد ذہنی کا بنا کر حکم نکرہ میں بنایا تھا اب معرفہ کیسے بن گیا کہ اس کی صفت بھی معرفہ ہے۔

جواب:۔ اگرچہ عہد ذہنی من وجہ نکرہ ہوتا ہے اسی طرح من وجہ معرفہ بھی تو ہوتا ہے اور اس پر معرفہ کے احکام جاری ہوتے رہتے ہیں حتی کہ ذو الحال بھی بن جاتا ہے تو پہلی شق میں ہم نے وجہ تنکیر کا لحاظ کر کے اس کی صفت نکرہ بنائی تھی اب وجہ تعریف کا لحاظ کر کے صفت معرفہ بنائی ہے اس میں کسی قسم کا کوئی حرج نہیں۔

مسئلہ (۳):۔ وعن ابن کثیر سے والغضب تک ایک قرءۃ متواترۃ کو ذکر کر کے اس کی توجیہات ثلاثہ کا ذکر ہے۔

ابن کثیر نے غیر کو منصوب پڑھا ہے اور اس کے منصوب پڑھنے کی ایک توجیہ یہ ہے کہ

حال بنے گا انعمت علیہم کی ہم ضمیر مجرور سے جو کہ ترجمہ منعمین سے ہے۔

سوال: ۔اور اب اس جگہ خدشہ ہوا کہ مشہور قانون ہے کہ حال وذوالحال کا عامل متحد ہوتا ہے حالانکہ یہاں ہم ضمیر ذوالحال کا عامل علی ہے اور غیر المغضوب حال کا عامل انعمت ہے تو عامل علیحدہ علیحدہ ہوئے جو کہ قانون مشہور کے خلاف ہے۔

جواب: ۔عامل ہم ضمیر کا انعمت ہی ہے اور یہ ہم ضمیر اگر چہ محلا بوجہ حرف جار کے مجرور ہے لیکن حکماً منصوب ہوکر مفعول ہے انعمت کا اور حرف جار تو محض واسطہ وذریعہ ہے تعدیت کا اور ویسے بھی حروف جارہ کے بارے میں ضابطہ ہے کہ وہ محض واسطہ ہوتے ہیں تعدیہ کا عامل ماقبل والا فعل یا شبہ فعل ہوتا ہے چنانچہ ذہب اللہ بنورہم میں مفسرین نے لکھا ہے ای اذہب اللہ نورہم بنورہم میں نور لفظا مجرور ہے لیکن حکما منصوب ہوکر مفعول ہے اذہب کا تو جب ہم ضمیر کا عامل بھی انعمت ہوا اور غیر کا بھی انعمت تو اتحاد عامل پایا گیا لہذا قانون مشہور کے خلاف نہ ہوا۔

توجیہہ ثانی: ۔غیــــر مفعول ہے فعل محذوف اعنی کا لیکن اس توجیہہ کے اختیار کرنے کے وقت انعمت میں انعام کا مصداق ایمان کامل مقرون بالاعمال ہوگا تاکہ مفسر انعمت اور مفسر (اعنی غیر المغضوب) کا مصداق ایک ہی رہے جیسا کہ قانون ہے کہ مفسر ومفسر کا مصداق ایک ہوتا ہے۔

توجیہہ ثالث: ۔غیر استثناء کے لئے اور مستثنی جب متصل ہو اور کلام موجب ہو تو مستثنی منصوب ہوتا ہے اب علیہم کی ضمیر مطلق ناس مومنین کی طرف راجع تھی اور مطلق مومنین بوجہ ارتکاب کبائر کے مغضوب وضال ہوسکتے ہیں تو غیر نے آکر استثناء کر دیا کہ بعض مطلق مومن باوجود انعام ایمانی کے مغضوب بھی اور ضال بھی (بوجہ عصیان کے) ہوتے ہیں ہمیں ان کے راستہ کی ضرورت نہیں بلکہ ان مومنین کے راستہ پر چلائے جو کہ منعم کے ساتھ ساتھ غیر مغضوب وغیر ضال بھی ہوں لیکن یہ استثناء اس وقت صحیح ہوگا جب کہ انعمت میں مذکور انعام میں تعمیم ہو کہ خواہ

وہ نعم اخروی ہوں یا دنیاوی ہوں یعنی مومن وکافر سب کو شامل ہوں تا کہ مستثنی متصل کی تعریف صادق آئے کہ قبل از ذکر حرف استثناء دخول مستثنی کا مستثنی منہ میں یقینی ہو۔

سوال:۔ اس میں خدشہ ہے کہ اتنا تکلف (تعمیم انعام والا) کر کے مستثنی متصل والی توجیہ کر رہے ہو مستثنی کی ایک قسم منقطع بھی تو ہے تو یہاں مستثنی منطقع بنالو تا کہ انعام میں تعمیم ہی نہ کرنی پڑے۔

جواب:۔ حرف استثناء الا نہیں بلکہ یہاں غیر ہے اس کی اصل وضع تو اثبات مغائرت کے لئے تھی یہاں تو مجازاً استثناء کے لیے استعمال کیا جارہا ہے اور مشہور ہے کہ استثناء میں اصل متصل ہے غور سے معلوم ہوتا ہے کہ مستثنی منقطع تو کلام ہی علیحدہ ہوتی ہے اس کا ماقبل سے تعلق ہی نہیں ہوتا تو جب مستثنی میں اصل متصل ہے تو مناسب یہ ہے کہ غیر کو جب اپنے اصلی معنی موضوع لہ (اثبات مغائرۃ) سے نکال کر معنی مجازی میں استعمال کیا جارہا ہے تو معنی مجازی اصل متصل میں استعمال کیا جائے اگر اس کو مستثنی منقطع بنایا جائے تو دو قسم کے مجاز کا ارتکاب لازم آئے گا ایک اثبات مغائرۃ سے نکال کر استثناء میں استعمال کرنا دوسرا استثناء کے بھی درجہ مجازی منقطع میں استعمال کرنا یہ صحیح نہیں لہذا مستثنی کو متصل ہی بنایا جائے گا اور مستثنی متصل کی صورت بجز اس توجیہہ (تعمیم فی الانعام) کے بات بنتی ہی نہیں۔

وَالْغَضَبُ: ثَوَرَانُ النَّفْسِ عِنْدَ إِرَادَةِ الْإِنْتِقَامِ ، فَإِذَا أُسْنِدَ إِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى
اور غضب خونِ دل کے جوش مارنے کا نام ہے انتقام کے وقت، پھر جب اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے
أُرِيْدَ بِهِ الْمُنْتَهٰى وَالْغَايَةُ عَلٰى مَا مَرَّ ، وَعَلَيْهِمْ فِيْ مَحَلِّ الرَّفْعِ لِأَنَّهُ نَائِبٌ
تو ان کا انجام مراد ہوتا ہے جیسا کہ گزر چکا۔ اور علیھم مغضوب کا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے محل رفع میں ہے
مَنَابَ الْفَاعِلِ بِخِلَافِ الْأَوَّلِ ، وَلَا مَزِيْدَةٌ لِتَاكِيْدِ مَا فِيْ غَيْرِ مِنْ مَعْنَى
برخلاف اول (علیھم) کے (وہ محل نصب میں ہے) اور لا اس معنی نفی کی تاکید کیلئے ہے جو غیر میں موجود ہے۔

النَّفْيِ ، فَكَأَنَّهُ قَالَ لَا الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ ، وَلِذٰلِكَ جَازَ

تو گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا لَا الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ ،اسی وجہ سے اَنَا زَيْدًا غَيْرُ ضَارِبٍ

اَنَا زَيْدًا غَيْرُ ضَارِبٍ ، كَمَا جَازَ اَنَا زَيْدًا لَا ضَارِبٌ ، وَاِنِ امْتَنَعَ اَنَا زَيْدًا

جائز ہے جیسے اَنَا زَيْدًا لَا ضَارِبٌ جائز ہے اگرچہ اَنَا زَيْدًا مِثْلُ ضَارِبٍ ممتنع ہے۔

مِثْلُ ضَارِبٍ ، وَقُرِیءَ (وَغَيْرِ الضَّالِّيْنَ) وَالضَّلَالُ :اَلْعُدُوْلُ عَنِ

اور ایک قراءۃ وَغَيْرِ الضَّآلِّيْنَ ہے۔اور ضلال راہ راست سے پھر جانا ہے

الطَّرِيْقِ السَّوِيِّ عَمْدًا اَوْ خَطَأً ، وَلَهٗ عَرْضٌ عَرِيْضٌ وَالتَّفَاوُتُ مَا بَيْنَ

جان بوجھ کر یا غلطی سے، اور ضلال کیلئے ایک کشادہ میدان ہے اس کے اعلیٰ درجہ وادنیٰ درجہ کے درمیان

اَدْنَاهُ وَاَقْصَاهُ كَثِيْرٌ .قِيْلَ اَلْمَغْضُوْبُ عَلَيْهِمْ اَلْيَهُوْدُ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فِيْهِمْ

بڑا فرق ہے۔بعض نے کہا کہ مغضوب علیھم سے یہود مراد ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انہی کے بارے میں

مَنْ لَّعَنَهُ اللّٰهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَ الضَّالِّيْنَ اَلنَّصَارٰى لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى قَدْ ضَلُّوْا

مَنْ لَّعَنَهُ اللّٰهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ فرمایا ہے اور ضالین سے نصاریٰ مراد ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں "وہ اس سے قبل

مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوْا كَثِيْرًا وَقَدْ رُوِیَ مَرْفُوْعًا ، وَيَتَّجِهُ اَنْ يُّقَالَ اَلْمَغْضُوْبُ

گمراہ ہوئے اور کثیر کو انہوں نے گمراہ کیا" فرمایا ہے اور ایک مرفوع روایت بھی اس کی تائید میں ہے۔ اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے

عَلَيْهِمُ الْعُصَاةُ وَالضَّالِّيْنَ الْجَاهِلُوْنَ بِاللّٰهِ ، لِاَنَّ الْمُنْعَمَ عَلَيْهِ مَنْ وُفِّقَ

مغضوب علیھم سے نافرمان اور ضالین سے وہ لوگ مراد ہیں جو خدا کی معرفت سے جاہل ہیں اس لیے کہ منعم علیہ وہ ہے جسے حق

لِلْجَمْعِ بَيْنَ مَعْرِفَةِ الْحَقِّ لِذَاتِهٖ وَالْخَيْرِ لِلْعَمَلِ بِهٖ ، وَكَانَ الْمُقَابِلُ لَهٗ

کی لذاتہ اور خیر کی اس پر عمل کرنے کیلئے ،دونوں کی معرفت عطاء کی گئی ہو۔تو اب منعم علیہ کا مقابل وہ ہو گا

مَنِ اخْتَلَّ إِحْدٰى قُوَّتَيْهِ الْعَاقِلَةِ وَالْعَامِلَةِ. وَالْمُخِلُّ بِالْعَمَلِ فَاسِقٌ

جس کی دونوں قوتوں یعنی عاقلہ اور عاملہ میں سے کوئی ایک مختل ہوگئی ہو چنانچہ جس نے قوت عمل کو مختل کر دیا ہے وہ فاسق

مَغْضُوْبٌ عَلَيْهِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فِي الْقَاتِلِ عَمْدًا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ

مغضوب علیہ ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے عمداً قتل کرنے والے شخص کے بارے میں وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ فرمایا ہے۔

وَالْمُخِلُّ بِالْعَقْلِ جَاهِلٌ ضَالٌّ لِقَوْلِهٖ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ وَقُرِئَ

اور قوت عاقلہ کو مختل کرنے والا جاہل و گمراہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فرمایا ہے

وَلَا الضَّأَلِّيْنَ بِالْهَمْزَةِ عَلٰى لُغَةِ مَنْ جَدَّ فِي الْهَرَبِ مِنْ اِلْتِقَاءِ السَّاكِنَيْنِ

اور وَلَا الضَّأَلِّيْنَ میں ایک قراءۃ ہمزہ مفتوحہ کے ساتھ بھی ہے ان لوگوں کی لغت پر جو التقائے ساکنین سے بہت بھاگتے ہیں

اغراضِ مصنف:۔ عبارت بالا میں آخری آیت سے متعلق مزید پانچ مسائل کا بیان ہے۔ جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(۴) والغضب سے وعلیھم تک مادہ اشتقاق کے معنی لغوی و معنی مرادی کا بیان ہے۔

(۵) علیھم سے ولا مزیدۃ تک علیھم کی ترکیب بمعہ دفع وہم ہے۔

(۶) ولا مزیدۃ سے والضلال تک لفظ لا کی تحقیق معنوی ہے بطور سوال جواب کے۔

(۷) وقرء وغیر الضالین میں قراءت شاذہ کا ذکر ہے۔

(۸) والضلال سے وقیل تک ضلال کا لغوی معنی ہے۔

(۹) وقیل المغضوب علیھم سے قرء ولا الضالین تک مغضوب وضالین کے مصادیق کا بیان ہے۔

(۱۰) وقرئ ولا الضالین سے آمین تک دوسری ایک قرءۃ شاذہ کا ذکر ہے۔

تقطیع عبارت کے بعد اس کی تفصیل ذکر کی جاتی ہے۔

مسئلہ (۴):۔ والغضب سے وعلیھم فی محل الرفع تک مادہ اشتقاق کے معنی لغوی و معنی

مرادی کا بیان ہے۔

غضب کا معنی لغوی ہے ثوران لنفس عند ارادۃ الانتقام خون کا جوش مارنا بوقت ارادۃ انتقام کے (یہاں نفس بمعنی خون ہے فقہ میں عبارت ہے مالیس لہ نفس سائلۃ یہاں بھی نفس سے مراد خون ہے کیونکہ نفس بسکون الفاء جمع نفوس جمعہ نفوس والنفس اس کا معنی خون بھی ہوتا ہے ذات ،روح بھی ہوتا ہے نفس لفتح الفاء جمعہ انفاس بمعنیٰ سانس دوقسم پر آتے ہیں نصر۔سمع۔) اور انتقام کا معنی ہوتا ہے ایصال ایلام الی المغضوب علیہ اس معنی لغوی پر وہی مشہور اعتراض ہے اور اس کا ایک مشہور جواب ہے کہ اعراض نفسانیہ کی ایک مبادی واسباب ہوتے ہیں اور ایک نہایات ومسببات ہوتے ہیں جب ان کی نسبت باری تعالی کی طرف کی جائے تو غایات ومسببات وآثار مراد ہوتے ہیں چنانچہ یہاں بھی غضب سے انتقام لینا مراد ہے کیونکہ خون کا جوش مارنا سبب بنتا ہے انتقام لینے کا

تغیر لطیف:۔ باری تعالی نے اپنے بندوں کو تلقین فرمائی ہے اور ادب سکھلایا ہے کہ ذکر انعام کا ہو تو صیغہ خطاب کا استعمال کیا کرو اور جب ذکر غضب الٰہی ہو تو صیغہ خطاب کا استعمال نہ کرو یا یہ کہ مسلمان کے قلب میں یہ عقیدہ ہونا چاہئے کہ رحمت باری تعالی کا تقاضا تو انعام کا ہی ہوتا ہے اور غضب محض استحقاق عبد کی وجہ سے ہوتا ہے ورنہ باری تعالی غضب نہیں فرماتے بلکہ انعام کے متقاضی ہیں۔

مسئلہ (۵):۔ وعلیھم سے علیھم کی ترکیب کا بیان ہے۔جار مجرور ملکر نائب فاعل ہے مغضوب کا۔

سوال:۔ اس مقام پر خدشہ ہوا کہ فاعل ونائب فاعل تو ہمیشہ اسم ہوتا ہے حالانکہ جار مجرور ملکر نہ اسم ہوتا ہے نہ فعل نہ حرف تو اس کا نائب فاعل بننا کیسے صحیح ہوا۔

جواب:۔ یہاں حرف جار تو محض زائدہ ہے جو واسطہ فی التعدیہ کے لئے ہے اصل نائب فاعل تو ہم ضمیر محلا مرفوع ہے اور یہ ضمیر اسم ہے لہذا نائب فاعل بننا صحیح ہوا۔

اب قاضی صاحب نے کہا ہے کہ اس مقام میں علیہم محلا مرفوع ہے بخلاف اول علیہم کے کہ وہ محلا منصوب ہے حالانکہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ دونوں جگہ پر ہم ضمیر محلا مجرور ہے

جواب:۔ اگر چہ محلا مجرور ہے لیکن اول مقام میں حکما مرفوع ہے اور یہاں حکما منصوب ہے۔

مسئلہ(٦):ولا مزیدہ لتاکید : یہاں سے لفظ لا کی بصورت سوال وجواب تحقیق ہے۔

لیکن قبل از سوال کے ایک مختصر تمہید ملاحظہ فرمایئے

تمہید:۔ سب حضرات نے تصریح فرمائی ہے کہ واؤ مطلقہ مطلق جمعیت کا فائدہ دیتی ہے نہ ترتیب کا اور نہ ہی اقتران کا چنانچہ فاغسلوا وجوهكم وايديكم الاية سے حضرت امام شافعی کے فرضیت ترتیب فی الوضوء کے استدلال کا احناف کی طرف سے یہی جواب دیا جاتا ہے کہ واو بالاتفاق مطلق جمعیت کے لئے ہوتی ہے چنانچہ جاءنی زید وعمرو میں واو نے فقط جمعیت کا فائدہ دیا ہے کہ مجیت میں دونوں زید اور عمرو شریک ہیں لیکن پھر تین احتمال ہو سکتے ہیں کہ دونوں اکٹھے آتے ہیں یا پہلے زید آیا اور بعد میں عمرو پہلے عمرو آیا اور بعد میں زید آیا اور جب اسی جملہ پر حرف نفی داخل ہوا اور کہا جائے کہ ماجاءنی زید وعمرو تو یہاں تقاضا تو یہ تھا کہ نفی احتمالات ثلاثہ کی ہی ہو جاتی کہ نہ زید وعمرو اکٹھے آتے ہیں اور نہ ایک ایک کر کے مقدما وموخرا۔

لیکن یہاں عطف کے وقت دو چیزیں ہیں ایک نفس مجیت دوسری جمعیت جو کہ قید ہے اب یہ بھی ایک قاعدہ ہے کہ جب مقید بالقید پر نفی داخل ہو تو کبھی کبھی نفی فقط قید کی ہوتی ہے بغیر مقید کے تو اب یہاں بھی نفی فقط قید جمعیت کی ہو اور مجیت فردی کا اثبات ہو حالانکہ یہ تقاضا کلام کے خلاف ہے تو نحاۃ اس فقط احتمال واحد کی نفی کے دفع کرنے کے اور احتمالات ثلاثہ ہی کے بطلان کے لئے واو عاطفہ کے بعد معطوف سے قبل لفظ لا نافیہ کو ذکر کر دیتے ہین تا کہ جس طرح ماء نافیہ سے نفی جمعیت ہوتی ہے اسی طرح سے لا نافیہ سے مجیت فردی کے دو احتمالیں کی بھی نفی ہو جائے۔

اعتراض:۔ اب اس مقام میں معترض نے اعتراض کیا قبل از معطوف وبعد از عاطف لا نافیہ (قانون وضابطہ کے موافق) وہاں لایا جاتا ہے کہ جس مقام میں پہلے نفی موجود ہو حالانکہ یہاں پہلے لفظ غیر ہے جو کہ اثبات مغایرۃ کے لئے ہے تو یہ جملہ نافیہ ہوا جس کی وجہ سے لا نافیہ کا لانا صحیح نہ ہوا غیر اثبات مغائرۃ کے لئے ہے کہ ترجمہ یوں ہی کیا جاتا ہے کہ ہمیں ان منعمین کے راستہ پر چلائے جو کہ مغائر ہیں مغضوب علیھم وضالین کے۔

جواب:۔ یہ صحیح ہے کہ یہاں غیر اثبات مغائرۃ کے لئے ہے اور ترکیب کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن اثبات مغائرۃ کے ساتھ ضمنا نفی کا معنی بھی ثابت ہوتا ہے مثلا ہم کہیں کہ ہذا الشی مغائر لہذا الشی تو ضمنی طور پر اس کا معنی یہی ہوگا کہ ہذا الشی لیست بھذا الشئی تو یہاں بھی معنی ہوگا کہ منعمین کا راستہ بتلایئے اور اس پر چلایئے کہ وہ منعمین ضال ومغضوب نہیں ہیں جب ضمنا نفی ہوئی تو جملہ نافیہ بنا گویا کہ لا المغضوب علیھم ولا الضالین کہا گیا ہے اور وجہ یہ ہے کہ غیر بعض اوقات محض معنی نفی میں بھی استعمال ہوتا ہے تو جب کبھی کبھی محض معنی نفی میں بھی استعمال ہوتا ہے تو معنی اثبات مغائرۃ میں متضمن معنی نفی کو ہوگا اور لا نافیہ کا بعد از عاطف قبل از معطوف لانا صحیح ہوا۔

اعتراض:۔ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ غیر کے ضمن میں نفی ہوتی ہے تو اس کی دلیل کیلئے قاضی صاحب نے مثالیں پیش کی ہیں۔

تمہید:۔ قبل از فہم دلیل ایک تمہید ملاحظہ ہو مسئلہ مشہور ہے کہ مضاف ومضاف الیہ کی ترکیب میں جو چیز مضاف الیہ کے ذیل میں مذکور ہو وہ چیز مضاف سے مقدم نہیں ہوسکتی وجہ یہ ہے کہ جب مضاف الیہ خود مضاف پر مقدم نہیں ہوسکتا ہے تو مضاف الیہ کا معمول کیسے مضاف پر مقدم ہو سکے ہوگا اسی ضابطہ کے تحت یہ کہنا صحیح نہیں کہ انا زید مثل ضارب کیونکہ اصل میں یوں تھا انا مثل ضارب زید انا مبتداء، مثل خبر مضاف، ضارب مضاف الیہ اور زید مفعول ضارب لہذا زید، مضاف الیہ

سے بھی مقدم نہیں ہوسکتا اور نہ ہی مضاف پر البتہ یہ مثال صحیح ہے کہ انا زید لا ضارب کہ اصل میں تھا انا لاضارب زید کہ میں زید کو مارنے والا نہیں ہوں) یہاں زید مقدم ہوسکتا ہے وجہ ظاہر ہے جب یہاں مضاف ومضاف الیہ ہی نہیں تقدیم معمول مضاف الیہ کا سوال پیدا نہیں ہوتا یہاں تو لا محض نافیہ ہے اب دو مثالیں پیش کر کے ایک اور مثال پیش کی اس بات کے دلیل کے لئے کہ غیر کبھی کبھی بمعنی لا نافیہ محض نفی کے لئے بھی مستعمل ہوتا ہے تو اثبات مغائرۃ کے وقت بھی ضرور معنی نفی کو متضمن ہوگا چنانچہ کلام عرب میں یہ مثال بھی جائز ہے انا زیدا غیر ضارب یہاں ظاہری طور پر غیر مضاف ہے اور ضارب مضاف الیہ ہے اور زیدا مفعول ضارب ضابطہ سابقہ کے ماتحت زیدا کا تقدم علی المضاف ہونا صحیح نہ ہونا چاہیئے حالانکہ محاورہ عرب میں اس مثال کا جواز ملتا ہے تو ماننا پڑے گا کہ یہاں غیر بمعنی لا نافیہ ہے اور یہ اضافت بمعنی لا اضافت کے ہے اور اس اضافت کا اعتبار نہیں بلکہ غیر بمعنی لا ہے اور عبارت گویا کہ یوں ہے کہ انا زیدا لا ضارب تو جس طرح لا ضارب والی کلام میں زید کی تقدیم جائز تھی اسی طرح یہاں بھی زیدا کی تقدیم جائز ہے جب یہ بات ثابت ہوئی کہ غیر نفی میں بھی مستعمل ہوتا ہے تو یہ بھی ثابت ہوا کہ اثبات مغائرۃ کے وقت بھی معنی نفی کو متضمن ضرور ہوگا۔

مسئلہ (۷):۔ وقرئ وغیر الضالین سے والضلال تک دوسری ایک قرءۃ شاذہ کا ذکر ہے۔ ابھی گزر چکا ہے کہ غیر بھی بمعنی لا آتا رہتا ہے تو یہاں بعض قراء نے ولا الضالین کی بجائے غیر الضالین پڑھا ہے معنی ایک ہی ہے فقط عنوان میں فرق ہے۔

مسئلہ (۸):۔ والضلال سے ضالین کے مادہ اشتقاق کا معنی لغوی واصطلاحی کا بیان ہے۔

لغوی معنی ہے عدول عن الطریق السوی جسکا معنی گم کرنے کا بھی ہے اس میں تعمیم ہے کہ عدول عمدا ہو یا خطا ہو اسی بناء پر لغت عرب میں ضال کا معنی حیران وسرگردان کا بھی ہے کیونکہ گم کردہ راہ حیران وسرگردان ہوتا ہے چنانچہ ووجدک ضالا فھدی میں مفسرین نے معنی کیا ہے کہ اللہ تعالی نے

تمہیں عشق میں سرگردان پایا پس راہ لایا یا اصطلاح شریعت میں ضلال کلی مشکک ہے (جو کہ اپنے افراد پر علی السویہ صادق نہ آئے) کے درجہ میں ہے اس کے بہت سے درجات وافراد ہیں خلاف اولی سے کفر تک کو ضلال کہا جاتا ہے معلوم ہوا کہ اس میں ضلال کے ادنی درجہ (خلاف اولی) اور اعلی درجہ (کفر) میں بڑا فرق ہے اسی طرح کفر و شرک بھی کلی مشکک کے درجہ میں ہیں۔

مسئلہ(۹):۔ وقیل سے مصادیق مغضوب وضال کا بیان ہے بعض نسخ میں قیل بغیر واو کے ہے تو یہاں سے بتداء مصداق اول کا بیان ہوگا اور بعض نسخ میں جیسے کہ ہمارے نسخہ مقروۃ میں ہے وقیل واو عاطفہ کے ساتھ ہے تو اس وقت اس کا عطف مضمون ماقبل پر ہوگا مطلب یہ ہوگا کہ ایک مصداق پہلے گزر چکا ہے اور دوسرے مصداق کے متعلق یہ کہا ہے تو یہاں سے دوسرے مصداق کا بیان ہوگا اور وہ مصداق اول یہ ہے کہ مغضوب علیہم وضالین کا مصداق جمیع ملل کفار ہیں کوئی خاص ملۃ کفریہ کی تخصیص نہیں چنانچہ قران مجید میں غضب کا لفظ تمام کفار پر بولا گیا ہے ارشاد باری ہے **ولکن من شرح بالکفر صدرا فعلیھم غضب من اللہ** (الایۃ پ۱۴) اور اسی طرح لفظ ضلال تمام کفار پر بولا گیا ہے **ان الذین کفروا وصدوا عن سبیل اللہ قدضلوا ضلالا بعیدا** (پ۶)

مصداق ثانی اور یہی قول جمہور مفسرین کا بھی ہے نیز حدیث مرفوع سے معلوم ہے کہ حضرت عدی بن حاتم نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ مغضوب علیہم کا مصداق یہود ہیں اور ضالین کا مصداق نصاری ہیں۔

خدشہ:۔ یہود بھی کافر اور نصاری بھی کافر تو پھر اتصاف بصفت علیحدہ کا کیا فائدہ نیز غضب وضلالت میں فرق کیا ہے۔

جواب:۔ غضب وضلال میں فرق یہ ہے کہ غضب میں سخت نقصان ہے اور انتہائی ضرر ہے اور ضلال کا معنی ہے گم کردہ راہ اس میں کچھ وجہ عذر کی گنجائش ہے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ جانتا ہی نہ ہو

لہذا وہ راستہ بھول گیا پھر وجہ تخصیص بصفات علیحدہ کی یہ ہے کہ یہود نے انتہائی بکواس کی تھی اور یہ بکواس سب کچھ جاننے کے باوجود تھی چنانچہ انہوں نے کہا عزیر ابن الله ان الله فقیر ونحن اغنیاء ید الله مغلولة قتل انبیاء علیہم السلام بغیر حق کے وغیرہ۔ نیز قران مجید نے ان کی عداوت شدیدہ کا ذکر کیا ہے لتجدنّ اشد الناس عداوة اللذین آمنوا الیهود (پ۶) ان وجوہ کی بنا پر وہ تو صفت غضب سے متصف ہوئے اور اسی کے حق دار سمجھے گئے اور نصاری بھی تھے تو کافر لیکن ان کی نافرمانیاں یہود سے کم درجے کی تھی نیز شائبہ عذر تھا کہ ہمیں موقعہ نہیں ملا حضرت عیسی علیہ السلام کم ٹھہرے ہیں وغیرہ وغیرہ اس وجہ سے صفت ضلال سے متصف ہوئے چنانچہ اس مصداق کیلئے قرآن میں آیات ملتی ہیں یہود کے متعلق ارشاد ہے فمنهم من لعنه الله وغضب علیه (پ۶) اور نصاری کے متعلق ارشاد ہے قد ضلوا من قبل واضلو کثیرا (پ۶)

مصداق ثالث نتیجہ ماخوذ من الوجاہت سے یعنی بات بھی اگر چہ درجہ تاویل میں ہے لیکن ذی وجاہت معتبر ہوگی۔

سوال:۔ ابتداءً خدشہ ہوا کہ وہ تاویل اور درایت، روایتِ مرفوعہ کے مقابلہ میں کیسے مسموع ہوگی یہ تو تفسیر بالرائے ہے۔

جواب:۔ حضور ﷺ نے فقط مصداق کو بیان فرمایا ہے لیکن حصر تو نہیں فرمایا اور وجہ حصر نہ فرمانے کی یہ ہے کہ اب تیسرا مصداق جو بیان ہوگا اس کی تائید قران مجید کی آیات سے بھی ہوتی ہے اس لئے اگر حصر فرما دیتے تو تقابل وتعارض بالقران لازم آتا لہذا اب بھی قواعد عربیہ کے موافق دوسرا مصداق بھی بیان کیا جا سکتا ہے اس مصداق ثالث کو امام رازی نے تفسیر کبیر میں بیان فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ مغضوب سے مراد فسقہ ہیں اور ضال کا مصداق جہال عن علم الاعتقادیات ہیں وجہ یہ ہے

کہ کائنات میں اللہ تعالی نے تین طبقے بنائے ہیں ایک منعم علیہم اور دو طبقے مغضوب وضالین کے ہیں جو آدمی منعم علیہم کا مصداق ہوگا اس کے لئے دو چیزوں کا جامع ہونا ضروری ہے اس کو معرفت اعتقادات نظریہ بھی ہونی چاہئے پھر ان پر عمل بھی ہونا چاہئے یعنی کہ جامع لقوۃ النظریۃ والعملیۃ ہوں اور ان میں کامل ہوں معرفۃ احکامات اعتقادیہ کی لذاتہ مقصود ہوتی ہے اور باقی معرفتِ احکامات شرعیہ معدی ہوئے ہیں اعمال پر۔ ان کے مقابلے میں دو طبقے ہیں کہ بعض نے تو معرفہ اعتقادیات بھی نہ کی اور بعض نے معرفۃ اعتقادیات تو کرلی لیکن ان پر عمل نہ کیا تو اب جس نے اعتقادیات کے عام ہونے کے باوجود قوہ عملیہ کو خراب کیا اور اعمال کو ترک کیا وہ تو مصداق مغضوب علیہم ہے اور اس پر سخت وعید ہے کیونکہ علم کے باوجود عمل نہیں ہے حدیث شریف میں ہے ویل للجاہل مرۃ وویل للعالم سبعین مرۃ او کما قال علیہ السلام اور جو بالکل معرفۃ اعتقادیات سے ہی کورے رہے اور ان کو حاصل نہ کیا وہ مصداق ضال بنے۔

خلاصہ یہ کہ تین انسان ہوئے (۱) عالم وعامل وہ منعم علیہ ہے کیونکہ اس نے محفوظ کیا ہے قوہ عقلیہ کو بھی اور عملیہ کو بھی۔

(۲) عالم بے عمل وہ مغضوب ہے کیونکہ وہ متبع الھوی ہے (۳) اور جاہل ضال ہے اس کی نظیر قران مجید سے ملتی ہے قاتلِ عمد کے متعلق فرمایا **وغضب الله عليه** (پ) اور جاہل عن الاعتقادیات کے بارے میں فرمایا **فماذا بعد الحق الا الضلال** (پ۶)

فائدہ:۔ احکام نظریہ اعتقادیہ کو حق کے ساتھ تعبیر کیا کیونکہ وہ مطابق للواقع ہوتے ہیں اور احکامات عملیہ کو خیر کہا کیونکہ وہ ھدی الخیر ہوتے ہیں۔

مسئلہ (۱۰):۔ وقرئ **ولا الضألين** سے قرءۃ شاذہ کا ذکر ہے۔

یہ قرءۃ ان چند قراء حضرات کے نزدیک ہے جو کہ التقاء ساکنین سے بہت زیادہ گھبراتے ہیں چنانچہ التقا ساکنین دو قسم پر ہوتا ہے علی حدہ جو کہ تین شرائط کے ساتھ مشروط ہے (۱) پہلا ساکن مدہ

یا یاء تصغیر ہو(۲) دوسرا ساکن مدغم ہو(۳) تیسری شرط کلمہ ایک ہو۔اس وقت حکم یہ ہے کہ دونوں ساکن پڑھے جاتے ہیں اور دوسرا قسم علی غیر حدہ کہ مذکورہ بالا شرائط ثلاثہ میں سے کوئی ایک شرط نہ ہو اب یہاں ضالین میں شرائط ثلاثہ پائے جاتے ہیں تو دونوں ساکن پڑھے جاتے تھے لیکن بعض حضرات جو التقاء ساکنین سے بہت بھاگتے ہیں انہوں نے پہلے ساکن کو ہمزہ سے تبدیل کر کے ولا الضـألین پڑھا حالانکہ ان کا یہ خیال صحیح نہیں کیونکہ اس قسم کا التقاء تو پڑھا جاتا ہے قرآن مجید میں ہے قل اَتُحَاجُّوْنِّیْ ۔

آمِیْن اِسْمُ الْفِعْلِ الَّذِیْ هُوَ اِسْتَجِبْ وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ سَأَلْتُ رَسُوْلَ

آمین اسم فعل ہے بمعنی استجب ،اور حضرت ابن عباس ﷛ کی روایت میں ہے کہتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ

اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ مَعْنَاهُ فَقَالَ "اِفْعَلْ" بُنِيَ عَلَى الْفَتْحِ كَأَيْنَ

سے اسکے معنی دریافت کیے آپ ﷺ نے فرمایا اسکے معنی افعل کے ہیں۔اور یہ اجتماع ساکنین کی وجہ سے مبنی بر فتح ہے اَیْنَ

لِالْتِقَاءِ السَّاكِنَيْنِ وَجَاءَ مَدُّ اَلِفِهٖ وَقَصْرُهَا قَالَ

کی طرح اور آمین الف ممدودہ و مقصورہ دونوں کے ساتھ کلام عرب میں وارد ہے (الف ممدودہ میں) شاعر کا قول ہے

وَيَرْحَمُ اللّٰهُ عَبْدًا قَالَ آمِيْنَا وَقَالَ اٰمِيْنَ فَزَادَ اللّٰهُ مَا بَيْنَنَا بُعْدًا

وَيَرْحَمُ اللّٰهُ الخ "اور جو اپنی دعا کے بعد آمین کہے اللہ تعالی اس پر رحم فرماتے ہیں" (اور مقصورہ میں) شاعر کا قول ہے اٰمِيْنَ فَزَادَ اللّٰهُ الخ "اللہ تعالی قبول فرماوے کہ اللہ تعالی ہمارے درمیان بعد کو زیادہ کرے"

وَلَيْسَ مِنَ الْقُرْآنِ وِفَاقًا ، لٰكِنْ يُسَنُّ خَتْمُ السُّوْرَةِ بِهٖ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ

اور آمین بالاتفاق قرآن کا جز نہیں لیکن آمین کہہ کر سورۂ فاتحہ کو ختم کرنا مسنون ہے کیونکہ آپ علیہ الصلوۃ والسلام کا

وَالسَّلَامُ "عَلَّمَنِيْ جِبْرِيْلُ آمِيْنَ عِنْدَ فَرَاغِيْ مِنْ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَقَالَ اِنَّهٗ

ارشاد ہے کہ مجھے جبرئیل نے قراءت فاتحہ سے فارغ ہونے کے بعد آمین کی تعلیم دی اور یہ کہا کہ

كَالْخَتمِ عَلَى الْكِتَابِ" وَفِيْ مَعْنَاهُ قَوْلُ عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ آمِيْن خَاتَمُ

آمین بمنزلہ خط کی مہر کے ہے۔اوراس حدیث کے ہم معنی حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ آمین رب العالمین کی

رَبِّ الْعَالَمِيْنَ ، خَتَمَ بِهٖ دُعَاءَ عَبْدِهٖ. يَقُوْلُهُ الْإِمَامُ وَيَجْهَرُ بِهٖ فِي الْجَهْرِيَّةِ

مہر ہے اس نے اپنے بندے کی دعا اس پر ختم کی ہے۔اور آمین امام بھی کہے گا اور جہری نماز میں جہراً کہے گا

لِمَا رُوِيَ عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ اَنَّهٗ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَانَ إِذَا قَرَأَ

کیونکہ وائل بن حجر سے مروی ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام ولا الضالین پڑھنے کے بعد

وَلَا الضَّالِّيْنَ قَالَ آمِيْن وَرَفَعَ بِهَا صَوْتَهٗ. وَعَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ

آمین کہتے تھے اور آمین کہتے وقت آواز کو بلند کرتے تھے۔ اور امام اعظمؒ سے منقول ہے کہ

اَنَّهٗ لَا يَقُوْلُهٗ ، وَالْمَشْهُوْرُ عَنْهُ اَنَّهٗ يُخْفِيْهِ كَمَا رَوَاهُ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ مُغَفَّلٍ

امام آمین نہ کہے، اور ان کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام آہستہ کہے جیسا کہ عبداللہ ابن مغفل

وَأَنَسٌ وَالْمَأْمُوْمُ يُؤَمِّنُ مَعَهٗ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إِذَا قَالَ الْإِمَامُ

اور حضرت انسؓ کی روایت ہے۔اور مقتدی بھی امام کے ساتھ آمین کہے گا اسلئے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے جب امام

وَلَا الضَّالِّيْنَ فَقُوْلُوْا آمين فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَقُوْلُ آمين فَمَنْ وَافَقَ تَأْمِيْنُهٗ

ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو اسلئے کہ ملائکہ بھی آمین کہتے ہیں، پس جس کی آمین ملائکہ کی آمین کے موافق ہوگئی

تَأْمِيْنَ الْمَلَائِكَةِ غُفِرَ لَهٗ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهٖ وَعَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ

اس کے پچھلے گناہ بخش دیئے جائیں گے۔اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ

اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِاُبَيٍّ اَلَا اُخْبِرُكَ بِسُوْرَةٍ

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو کہا میں تجھے ایسی سورۃ کے بارے میں خبر نہ دوں

لَمْ يُنَزَّلْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيْلِ وَالْقُرْآنِ مِثْلُهَا قَالَ قُلْتُ بَلٰى يَا رَسُوْلَ

جو نہ تورات میں اتاری گئی اور نہ ہی انجیل میں اور نہ ہی قرآن میں اس کی مثل، میں نے کہا کیوں نہیں یارسول اللہ! بتائیے

اللّٰهِ قَالَ: فَاتِحَةُ الْكِتَابِ إِنَّهَا السَّبْعُ الْمَثَانِيْ وَالْقُرْآنُ الْعَظِيْمُ الَّذِيْ

آپ نے ارشاد فرمایا کہ وہ فاتحہ الکتاب ہے، وہ سبع مثانی اور قرآن عظیم ہے جو

أُوْتِيْتُهُ .وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا قَالَ بَيْنَمَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى

مجھے عطا کیا گیا۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ دریں اثنا حضور ﷺ تشریف فرما تھے

اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسٌ إِذْ اَتَاهُ مَلَكٌ فَقَالَ اَبْشِرْ بِنُوْرَيْنِ اُوْتِيْتَهُمَا

اچانک ایک فرشتہ آیا اور اس نے کہا دو نوروں کے ساتھ خوش ہو جائیے جو آپ کو عطا کئے گئے

لَمْ يُؤْتَهُمَا نَبِيٌّ قَبْلَكَ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ ، وَخَوَاتِيْمُ سُوْرَةِ الْبَقَرَةِ ، لَنْ تَقْرَأَ

آپ سے پہلے کسی نبی کو عطا نہیں کئے گئے اور وہ فاتحۃ الکتاب اور سورۂ بقرۃ کی آخری آیات ہیں نہیں پڑھیں گے آپ ان دونوں

حَرْفاً مِّنْهُمَا إِلَّا اُعْطِيْتَهُ.وَعَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ

میں سے کوئی حرف مگر آپ کو اس سے عطا کیا جائے گا۔ حضرت حذیفہ بن الیمانؓ سے روایت ہے کہ بیشک رسول اللہ ﷺ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : إِنَّ الْقَوْمَ لَيَبْعَثُ اللّٰهُ عَلَيْهِمُ الْعَذَابَ حَتْماً مَقْضِيًّا

نے فرمایا اللہ پاک قوم پر حتمی طور پر عذاب بھیجنے کا ارادہ فرماتے ہیں

فَيَقْرَأُ صَبِيٌّ مِنْ صِبْيَانِهِمْ فِيْ الْكِتَابِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ

پس ان کے بچوں میں سے کوئی ایک بچہ قرآن پاک میں اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ پڑھتا ہے

فَيَسْمَعُهُ اللّٰهُ تَعَالٰى فَيَرْفَعُ عَنْهُمْ بِذٰلِكَ الْعَذَابَ اَرْبَعِيْنَ سَنَةً

پس اللہ تعالیٰ اس کو سنتے ہیں تو ان سے چالیس سال تک عذاب اٹھا لیتے ہیں۔

اغراضِ مصنف:۔ آمین سے سورۃ البقرہ تک لفظ آمین کے سلسلہ میں سات مسائل کا ذکر ہے تقطیع عبارت ملاحظہ فرمائیے۔

(۱)امین اسم للفعل میں آمین کی صیغوی تحقیق ہے۔

(۲)الذي هو استحب سے مبنی علی الفتح تک معنوی تحقیق ہے۔

(۳)ومبنى على الفتح سے لالتقاء ساكنين تک اس کے مبنی یا معرب ہونے کی تحقیق ہے۔

(۴)وجاء مد الفه سے وليس من القران تک آمین کی کیفیت تلفظ کا بیان ہے۔

(۵)وليس من القران سے يقوله الامام تک اس کے داخل فی القرآن ہونے یا نہ ہونے کی تحقیق ہے۔

(٦)يقوله الامام سے عن ابی هريرة تک آمین کی کیفیت قراءۃ کا بیان ہے کہ جہراً پڑھی جائے یا سراً۔ اور کمیت قرءۃ کی تحقیق ہے کہ کون پڑھے

(۷)عن ابی هريره سے آخر تک سورۃ فاتحہ کے فضائل ذکر کیے ہیں

مسئلہ(۱):۔ آمین اسم للفعل میں صیغوی تحقیق ہے کہ یہ تشدید میم کے ساتھ نہیں بلکہ بلا تشدید ہے یہ اسماء الافعال میں سے اسم فعل بمعنی استجب ہے

خدشہ:۔ اس کو آپ اسم فعل کیوں کہتے ہیں براہ راست فعل کہنا چاہیے کیونکہ معنی استجب میں ہے تو اس لفظ آمین نے ایک ایسے معنی پر دلالت کی جو کہ مقترن باحد الازمنۃ الثلاثہ ہے اور یہی تعریف فعل کی ہے لہذا اس کو اسم فعل کی بجائے فقط فعل ہی کہنا چاہئے اور یہ اعتراض تمام اسماء افعال پر پڑتا ہے۔

جواب:۔ آپ نے غور نہیں فرمایا فقط اسم فعل کہہ سکتے ہیں فقط اسم اس لئے نہیں کہہ سکتے کہ اسم کے لئے موضوع للمعنی ہونا ضروری ہے اور یہ اسماء افعال موضوع للمعنی نہیں ہوتے بلکہ موضوع

للا لفاظ ہوتے ہیں چنانچہ آمین کی وضع لفظ استجب کے لئے ہے اور نہ ہی فقط فعل کہہ سکتے ہیں کیونکہ افعال کی گردانیں اور اشکال متعین ہیں اور اسماء افعال کے اوزان واشکال ان افعال کی گردانوں اور اشکالوں سے نہیں تھے لہذا مشترکہ طور پر ان کا نام رکھا گیا ہے اسماء افعال کہ ایسے اسماء جو موضوع للا فعال ہیں پھر احد الازمنۃ الثلاثہ پر وہ افعال موضوع لہ دلالت کرتے ہیں نہ کہ وہ اسماء افعال دلالت کرتے ہیں۔

مسئلہ(۲):۔الذی هو استجب میں معنوی تحقیق کا بیان ہے۔

یہ آمین بمعنی استجب ہے جس کا معنی ہے "قبول کر"، درخواستِ ہدایۃ علی الصراط المستقیم کے بعد درخواست استجابہ ہے اس معنی کی تائید کے لے روایت پیش کی کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے اس کا معنی دریافت کیا تو انہوں نے آمین کا معنی افعل ای اللهم افعل فعل الاستجابة فرمایا

مسئلہ(۳):ومبنی علی الفتح : یہاں سے آمین کے مبنی یا معرب ہونے کی تحقیق ہے۔

ضابطہ ہے کہ اسماء افعال جب مشابہ مبنی الاصل کے ہوں تو وہ مبنی ہوتے ہیں تو یہ آمین بھی اسم فعل بمعنی امر حاضر معلوم ہے لہذا مبنی ہوگا اب مبنی علی السکون ہو یا علی الحرکت پھر حرکت میں سے کونسی حرکت ہونی چاہئے تو غور سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں جو بھی اسماء مبنی ہوتے ہیں ان کے اندا التقاء ساکنین برداشت نہیں کیا جاتا البتہ معرب میں التقاء ساکنین کو برداشت کیا جاتا ہے مثلا حالت وقف میں خبیر بصیر علیم وغیرہ چنانچہ آمین کو مبنی علی الفتح پڑھتے ہیں وجہ فرق یہ ہے کہ معرب میں حالت وقف عارضی ہوتی ہے جو کہ بعد میں زائل ہو جاتی ہے لہذا وقتی طور پر التقاء ساکنین کی کوئی خرابی نہیں ہوتی اور مبنی کی حالت وقف دائم و مستمرہ ہوتی ہے لہذا وہاں التقاء ساکنین دوامی کو برداشت نہیں کیا جاتا۔اسی طرح آمین میں دو ساکن ہیں دوسرے ساکن نون کو ساکن نہیں رکھا جائے گا بلکہ متحرک پڑھا جائیگا اب حرکت کونسی ہو تو ہم نے دیکھا کہ پہلا ساکن یاء

ہے جس کا تقاضا ہے کہ میرے مابعد کی حرکت خفیف ہو کیونکہ اس کا ماقبل بھی مکسور اور یاء خود بھی دو کسرہ سے ملکر بنتی ہے اب اگر مابعد بھی کسرہ پڑھیں تو توالی اربعہ حرکات یعنی توالی اربعہ کسرات لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں اسی طرح مابعد میں ضمہ بھی صحیح نہیں کیونکہ پہلے تین کسرے متقاضی سفل ہیں اور ضمہ متقاضی علو ہوتا ہے اور ترقی من السفل الی العلو ثقیل ہے لہذا یہ بھی صحیح نہیں تو اب متعین ہوا کہ مابعد کو مبنی علی الفتح پڑھا جائے۔

مسئلہ (۴): وجاء مد الفه وقصرها سے یہاں سے آمین کی کیفیت تلفظ کا بیان ہے۔

اس میں دو طرح پڑھنے کی روائتیں ہیں آمین بالمد (بلا تشدید) وزن فاعیل امین (بلا تشدید) بروزن فعیل دونوں کے استشہاد اشعار شعراء سے ہیں چنانچہ لفظ آمین کے متعلق مجنوں کا شعر ہے۔ مجنوں لیلیٰ کی محبت میں غرق ہونے کی وجہ سے بے تاب تھا تو بعض لوگوں کے مشورہ سے اس کا والد اس کو بیت اللہ شریف لے گیا اور کہا کہ کعبۃ اللہ کے غلاف کو پکڑ کر دعا کر کہ اللھم ارحنی من لیلی وحبھا (یعنی میرا اللہ مجھے لیلی کی محبت سے راحت دے) لیکن امام العشاق جناب مجنون صاحب نے استار کعبہ کو پکڑ کر برعکس دعا کی کہ اللھم مَنَّ عَلَیَّ بِلَیْلٰی وقربھا (زیادتی محبت کا مجھ پر احسان کر) اور اس کے اشعار میں سے ایک شعر یہ ہے

؎ یا رب لاتسلبنی حبھا ابدا ویرحم اللہ عبدا قال آمینا

اے اللہ تو حب لیلی کو مجھ سے کبھی بھی سلب نہ کرنا اور جو بندہ آمین کہے اللہ تعالی اس پر رحم فرماتے ہیں

اللہ تعالیٰ کے رحم فرمانے کا مطلب یہ ہے کہ دعا کو قبول فرماتے ہیں اور میں نے بھی آمین کہی ہے لہذا باری تعالی میری دعا کو بھی شرف قبولیت سے نوازیں گے۔ اور یا جملہ کا مطلب یہ ہے کہ پہلے مصرعہ میں جو میں نے دعا کی ہے اس پر جو انسان بھی آمین کہے گا اس پر اللہ رحم کرے گا کیونکہ اس نے میرے اعانت فی استجابۃ الدعا کی ہے تو اس شعر کے مصرعہ ثانیہ میں آمین بالمد ہے بروزن فاعیل تو اس شعر سے ایک لغت کی تائید ہوئی۔

اور دوسرا شعر ابنِ اضبط کا ہے کہ اس نے فطحل سے اپنے امان میں دیئے ہوئے اونٹ طلب کئے تو اس نے نہ دیئے تو شعر کہا

تباعد عنی فطحل اذدعوته امین فزاد الله مابیننا بعدا

ترجمہ: جب میں نے فطحل کو بلایا تو اس نے دوری اختیار کی ہے (یعنی بے رخی سے پیش آیا ہے) اللہ تعالی قبول فرماوے (اس بات کو کہ) اللہ تعالی ہمارے درمیان بعد کو زیادہ کرے۔

یعنی جب میرے ساتھ وہ اتنی بے مروتی سے پیش آیا ہے کہ امانت میں رکھے اونٹ واپس ہی نہیں کئے تو ایسے انسان کے ساتھ مروت ومحبت کیسے رکھی جائے بلکہ میں تو دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالی ہمارے درمیان اس بعد قلبی کو اور زیادہ کریں امین پہلے کہہ دیا تحقق وقوع کے لئے کہ گویا کہ میری دعا قبول بھی ہوگئی ہے تو یہاں امین بروزن فعیل ہے۔

خدشہ:۔ آپ کو کیسے علم ہے کہ یہ بروزن فعیل ہے بلکہ آمین بالمد بھی تو ہوسکتا ہے؟

جواب:۔ آمین بالمد علم عروض کے لحاظ سے اس شعر کے وزن کے خلاف ہے لہذا درست نہیں۔

فائدہ:۔ روایتیں تو دونوں ہیں لیکن اصح وصحیح ہونے میں اختلاف ہے بعض حضرات تو کہتے ہیں کہ اصح لغت آمین بروزن شریف کی ہے کیونکہ یہ لغت اصلی وخالص لغت عربی ہے لہذا دوسری مجازی ہوگی کیونکہ فاعیل کا وزن لغت عرب میں بالکل نہیں ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اصح روایت آمین کی ہے امین بلامد مجازی ہے۔ (اس اختلاف کو حاشیہ کشاف لعلامۃ المحمود پر علامہ محمود نے نقل کیا ہے)

مسئلہ (۵): ولیس من القران سے آمین کے داخل فی القران ہونے یا نہ ہونے کی تحقیق ہے۔ اس کے متعلق حضرت قاضی صاحب کا فیصلہ تو یہ ہے کہ آمین جزو قرآن نہیں ہے (بالاتفاق) کیونکہ سلف صالحین کے مصاحفِ سابقہ میں یہ بالکل مکتوب نہیں ہے اگر جزو قران ہوتی تو مکتوب فی المصاحف ضرور ہوتی اور اگر بعض نسخ مصاحف میں چھوٹے رسم الخط سے لکھی ہوئی بھی ہے تو

اس کے متعلق مفسرین کا فتوی ہے کہ ھو بدعة پھر باوجود جزومن القران نہ ہونے پر اتفاق ہونے کے اس پر بھی اتفاق ہے کہ بعد از فاتحہ اس کا پڑھنا مسنون ہے جس طرح دوسری سُور کے آخر میں چند الفاظ ہیں جو کہ باوجود عدم مکتوب فی القران وعدم جزومن القران ہونے کے مسنون میں جیسے سورة قیامة کے بعد بلیٰ کہنا یا سورة ملک کے بعد اللہ یأتینا وھورب لعالمین کہنا وغیرہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے **علّمنی جبریل آمین عند فراغی من قرء ة الفاتحه**

جب حضور کو تعلیم ہے تو تمام امت کے لئے یہ طریقہ مسنونہ ہوا نیز نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ **انه کا لختم علی الکتاب** تو جس طرح خط پر مہر لگانے سے خط مامون من فساد ظہور مافیہ ہوجاتا ہے اسی طرح سورة فاتحہ کے بعد آمین کہنے سے مامون من فساد الخیبة والحرمان ہوجاتی ہے اس کے معنی میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا اثر بھی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ **امین خاتم رب العالمین خَتمَ به دَعَاءَ عَبدِه ۔**

مسئلہ(٦): **یقوله الامام** سے آمین کی کیفیت قراءة کا بیان ہے کہ جہرا یا سرا کہی جائے۔ اور کمیت قرءة کی تحقیق ہے کہ کون پڑھے۔ کمیت قرءة کے بارے میں تو اتفاق ہے کہ سب پڑھیں منفرد بھی مقتدی بھی اور امام بھی (احناف کی مشہور روایت یہی ہے اگرچہ ایک غیر معتبر روایت یہ بھی ہے کہ نہ پڑھیں۔ کیفیت قرأة میں اختلاف ہے احناف کے نزدیک ہر نماز میں آمین سرا پڑھے عند الشوافع صلوة جہریہ میں جہرا پڑھی جاوے۔

دلیل شوافع:۔ وائل بن حُجر ﷜ کی دار قطنی میں روایت ہے **انه** ﷺ **اذا قرء ولا الضالین قال امین وَرَفَعَ بها صوته**

دلیل احناف:۔ **قوله تعالی ادعو ربکم تضرعا وخفیه** (الایۃ پ٨) اور آمین بھی دعاء ہے یہ آیت اس کے آہستہ پڑھنے کا تقاضا کررہی ہے۔

❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀

دلیل (۲):۔ حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے

جواب شوافع:۔ حضرت وائل بن حجر کی روایت کا جواب یہ ہے کہ وہ تعلیم امت کے لئے تھا کیونکہ بعد میں ترک جہر ثابت ہے آپ ﷺ کیلئے کوئی کراہت نہیں کیونکہ بہت سے کام امت کے لئے تو کراہت کا درجہ رکھتے ہیں لیکن نبی کریم ﷺ کے لئے مکروہ نہیں ہیں بوجہ تعلیم امت کے چنانچہ وضو میں تین دفعہ اعضاء کے دھونے کو ترک کرنا امت کے لیے تو مکروہ ہے لیکن نبی کریم ﷺ سے ایک مرتبہ دھونا ثابت ہے تو یہ تعلیم امت کے لئے ہے وغیرہ وغیرہ۔لہذا اصلا تو سرا پڑھنا ہے۔

فضیلت آمین کے متعلق حدیث ہے نبی کریم ﷺ نے فرمایا **اذا قال الامام ولاالضالین قولوا آمین فان الملائکة تقول آمین فمن وافق تامینه تامین الملائکة غفر له ماتقدم من ذنبه** یہاں وافق میں موافقت سے یا تو موفقت فی الوقت مراد ہے یا موافقۃ فی الخلوص مراد ہے۔

مسئلہ (۷): **عن ابی هریرة** یہاں سے آخر تک علامہ زمخشری کی اتباع کرتے ہوئے سورۃ فاتحہ کے فضائل ذکر کئے ہیں۔

فائدہ:۔ سورۃ فاتحہ کے متعلق قاضی صاحب کی ذکر کردہ احادیث ثلاثہ میں سے پہلی دو حدیثیں صحیح ہیں اور تیسری کے متعلق جلال الدین سیوطیؒ نے تصریح فرمائی ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے

حدیث (۱):۔ عن ابی هریره رضی الله عنه ان رسول الله ﷺ قال لِأبی ابن کعب الا اخبرک بسورة لم تنزل فی التوراة والانجیل والقران مثلها قلت بلی یا رسول الله قال فاتحة الکتاب انهاالسبع المثانی والقرآن العظیم الذی اوتیته

حدیث (۲):۔ وعن ابن عباس قال بینا نحن عند رسول الله ﷺ اذ اتاه مَلَکَ

فقال البشر بنورين اوتيتهما لم يؤتهما نبيّ قبلک فاتحة الكتاب و خواتيم سورة البقرة لن تقرء حرفا منها الاأعطيته

حديث (۳) :۔عن حذيفه ابن يمان ان النبی صلی الله عليه وسلم قال ان القوم يبعث الله عليهم العذاب حتماً مقضياً فيقراء صبيٌّ من صبيانهم فی الكتاب الحمد لله رب العالمين فيسمع اللّٰه تعالیٰ فيرفع عنهم بذالک العذاب اربعين سنه

سوال:۔ قاضی صاحب نے فضائلِ سورۃ کو آخر میں کیوں ذکر کیا ہے حالانکہ ابتداء سورۃ میں ذکر کرنا چاہئے تھا اور یہی طریقہ جمہور مفسرین کا ہے۔ فضائلِ سورۃ کو مؤخر کر کے جمہور مفسرین کا خلاف کر دیا۔

جواب:۔ چونکہ قاضی صاحب کی تفسیر بیضاوی تفسیر کشاف سے ماخوذ ہے لھذا علامہ زمخشری کی اتباع کرتے ہوئے ایسا کیا۔

نیز قاعدہ ہے کہ موصوف مقدم اور صفت مؤخر ہوتی ہے۔ سورۃ فاتحہ موصوف تھی لہذا مقدم رہی اور فضائلِ سورۃ صفات کے درجہ میں ہیں لہذا ان کو مؤخر ذکر کیا۔

فائدہ: حدیث کے موضوع ہونے کی ایک وجہ۔ لوگ جب قران وحدیث سے اعراض کرنے لگے تو بعض بزرگوں نے بنیت صحیح ترہیب وترغیب کی چند احادیث وضع کیں تاکہ لوگ قران وحدیث کی طرف رجوع کریں۔ انہوں نے تو صحیح نیت کے ساتھ احادیث وضع کیں لیکن بعض دوسرے لوگوں نے غرضِ فاسد سے احکامات کی احادیث وضع کرنی شروع کر دیں۔ اس بات کو مٹانے اور بند کرنے کے لئے حضرات محدثین نے قبولیتِ احادیث کا معیار قائم کیا اور بہت بڑا عظیم الشان فن ''اسماء رجال'' ایجاد کیا۔ اسی وجہ سے اختلاف ہے بعض حضرات کہتے ہیں

کہ احکامات کی احادیث کا وضع کرنا ناجائز ہے ترہیبات وترغیبات کی احادیث کا وضع کرنا ناجائز نہیں کیونکہ ان پر احکامات کا دارو مدار نہیں اور یہی وجہ ہے کہ محدثین کہتے ہیں کہ فضائل کے بارے میں احادیث ضعیفہ کو بھی قبول کرلیا جائے گا لیکن بعض حضرات فرماتے ہیں کہ کسی قسم کی احادیث کا بھی واضع من کذب علی متعمدا فلیتبؤ مقعده من النار (او کما قال) کا مصداق سمجھا جائے گا۔

اعتراض:۔ جب تیسری حدیث موضوع ہے قاضی صاحب جیسے بہت بڑے مفسر نے اس کو نقل کیوں کیا ہے؟

جواب:۔ طبقے دو ہیں ایک ہے محدثین کا دوسرا ہے مفسرین کا۔ ہر طبقہ کے اغراض مختلف ہوتے ہیں چنانچہ محدثین تو حدیث کی جانچ پڑتال کرتے ہیں اور حدیث کے صحت وسقم کو دیکھتے ہیں اور رواۃ پر بحث کرتے ہیں لیکن مفسرین کا نظریہ یہ ہوتا ہے کہ کسی مسئلہ کے سلسلہ میں جتنی احادیث مل سکتی ہیں خواہ صحیح ہوں یا ضعیف ہوں ان کو جمع کر دیا جائے۔ یہ حضرات محدثین کا کام ہے کہ اس میں تنقید کر کے صحت وسقم سے بحث کرتے ہیں اور صحت کو معلوم کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ جیسے بہت بڑے مشہور محدث نے بھی اپنی تفسیر جلالین میں احادیث موضوعہ کو لکھا ہے بلکہ اور بھی کثیر مفسرین مثلاً صاحب روح المعانی وصاحب تفسیر کبیر وغیرہ نے اپنی تفاسیر میں احادیث موضوع کو لکھ دیا ہے۔ البتہ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں کچھ اہتمام احادیث صحیحہ کے جمع کرنے کا کیا ہے۔ چنانچہ مفسرین کا حضرت داؤد علیہ السلام کے واقعہ میں قصہ کا نقل کرنا اسی طرح وَتُخْفِیْ فِیْ نَفْسِکَ مَا اللّٰهُ مُبْدِیْهِ وَتَخْشَی النَّاسَ وَاللّٰهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ پر حضرت زینب کے عشق والا واقعہ لکھنا یا سورۃ نجم میں ایک واقعہ کا لکھنا سب موضوع ہیں۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ ان کا نظریہ تھا کہ تمام احادیث کو جمع کر دیا جائے بعد میں محدثین صحت وسقم کو معلوم کر کے خود فیصلہ کرلیں گے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ہر زمانہ میں ایسے لوگوں کو علم لدنی دیکر

باقی رکھا جو کہ فقط الفاظ سننے سے بتلا دیتے تھے کہ یہ حدیث صحیح ہے یا موضوع ہے۔

محدثین کی ذہانت کا ایک واقعہ:۔ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ کا واقعہ مشہور ہے کہ کسی جگہ گئے حلقہ درس قائم کیا تو وہاں رہنے والے محدثین نے امام بخاری کے ضبط کا امتحان لینے کے لئے دس آدمیوں کو مقرر کیا کہ ہر ایک امام بخاری کے سامنے دس حدیثیں پڑھے اوران کی سندیں خلط ملط کر دے کسی حدیث کا کوئی راوی کسی دوسری حدیث میں کسی دوسری کا کہیں اور چنانچہ دس میں سے ایک وہی سند مخلوط کے ساتھ حدیث پڑھنا امام بخاری ہر حدیث کے جواب میں کہہ دیتے واللہ اعلم (ای لا اعلم) لوگ حیران ہو گئے کہ حافظہ تو اتنا مشہور تھا لیکن یہاں تو لاعلمی کا اظہار کر رہے ہیں جب دس آدمی ان سو احادیث کو سند مخلوط کے ساتھ پڑھ چکے تو امام بخاری نے پہلے آدمی کو بلایا اور کہا کہ تو نے جو دس احادیث پڑھی ہیں وہ اس طرح ہیں اصل سند ہر حدیث کی یہ ہے اسی طرح ان سو احادیث کو انہیں اسناد مخلوطہ کے ساتھ بھی سنا دیا پھر صحیح سند کے ساتھ بھی سنا دیا لوگ حیران ہو کر رہ گئے اور حلقہ درس اور بڑھ گیا۔

استاذیم مولانا منظور الحق صاحب کے فرمانے کے مطابق امام بخاری کو پانچ لاکھ متون حدیث بمعہ سند کے یاد تھے۔

دوسرا واقعہ بھی اسی طرح مشہور ہے کہ ایک شخص اس بات کا منکر تھا کہ محدثین فقط الفاظ کے سننے سے ہی حدیث کے صحیح یا موضوع ہونے کو معلوم کر لیتے ہیں چنانچہ اس نے ایک حدیث موضوع اپنی وضع کی اس کو باری باری پہلے امام یحیی بن سعید القطان پھر امام ابو زرعہ پھر امام احمد بن حنبل کے سامنے پیش کیا اوران ائمہ ثلاثہ میں سے ہر ایک نے الفاظ کے سنتے ہوئے یہی جواب دیا کہ ہمیں ان الفاظ سے حدیث کی خوشبو نہیں آتی وہ شخص حیران ہو کر رہ گیا اوران کے ملکہ فی الحدیث کا معترف ہوا۔